Универзитет у Београду
Православни богословски факултет
ИНСТИТУТ ЗА ТЕОЛОШКА ИСТРАЖИВАЊА
ПРОДУКУЈЕ И ПУБЛИКУЈЕ

уредник
Богољуб Шијаковић

Герхард Подскалски

Теологија и философија у Византији

Спор око теолошке методике у духовној историји позне Византије (XIV/XV век): његове систематске основе и историјски развој

с немачког превела
Сузана М. Спасић

стручна редакција
Владан Таталовић

ПБФ

Београд 2010

В. Историјски развој

1. Питање теолошке методе у грчкој патристици

Теолошка дискусија у Византији и контроверзе између Грка и Латина у току читавог средњег века живе од тога што посежу за одређеним „провокативним речима“, углавном личним именима, из ранијих обрачуна са јеретичким покретима. Изражавањем оваквих негативних симбола новотарије су не само генерално за просечног грађанина жигосане као противне православљу већ је тиме уједно и стручњаку била назначена схема за њихово побијање. Таква једна раздражујућа реч за правоверне уши (у области духовности и мистике) убачена у расправу током паламитског спора била је „месалијанизам“ са његовим синонимима.[369a] По процени антипаламиста, чути овај појам и овако етикетирану јерес с добрим разлогом одбацити сваком је њиховом читаоцу морало бити нешто саморазумљиво. За теологију *свих* столећа слично провокативна реч остало је име „**Евномије**“,[370] које упућује на концентрисане нападе аријанаца у IV столећу.

Сама та чињеница већ наговештава да је изразито компилаторна теологија византијског средњег века могла да постане разумљива једино

[369a] Оптужба за месалијанизам злоупотребљавана је чак и у политичке сврхе, када се нпр. током српске владавине на Атосу тражио неки изговор да се службујући (грчки) протос замени Србином; упор. *Actes de Dionysiou*, ed. **N. Oikonomidès**, Paris 1968, 9 (= Archives de l'Athos, 4).

[370] Два најважнија одговора на **Евномијеве** списе, највећим делом изгубљене, написали су **Василије Велики** и (исцрпније и методски сређеније) његов брат **Григорије Ниски**. Док је **Евномије** Божију суштину идентификовао искључиво са његовом нерођеношћу и као такву је сматрао за доказиву посредством аристотеловске логике, Кападокијци су показивали да човек на основу чулних ствари може рационално спознати само Божија својства, у која се (у негативном смислу) убраја и његова непосталост, али никада његову суштину. На ову срж дотичне дебате односе се бројне референце у познијој литератури, које тако настоје да одбију све даље покушаје философски фундираног рационализовања вере, па и у парцијалним областима. Пример: **Фотије**, *Amphil.* 78, 5–8 (PG 101, 496A–501B); упор. и *Myriobiblon, Codd.* 4–7, 45, 136–138; **М. Псел**, *Поӣребно слово М. Керуларију* (ed. **Σάθας** [в. нап. **111**], IV, 348); исти, *Писмо Јовану Ксифилину* (ed. **Sathas** [в. нап. **111**], V, 444); **Ник. Метонски** (ed. **Voemel** [в. нап. **70**], 51); **Георгије Мосхампар**, *Antirrhet.* против **Јов. Века** (упор. **V. Laurent**, „Un polémiste de la fin du XIII^e s., la vie et les œuvres de Georges Moschabar“, *Ech. d'Or.* 28 [1929], 153, нап. 6); **Григ. Палама**, Συγγράμματα I–III, изд. **Π. Χρήστου**, Θεσσαλονίκη 1962–1970 (passim; упор. регистар имена!); **Никиф. Григ.**, *Hist. byz.* XXIV, 1 (Bonn II, 1142, 17f.); **Филот. Кокин**, *Antirrhet.* против **Никиф. Григ.** II, III, VII, VIII (PG 151, 796B; 810B, 939CD; 975C); **Нил Кавасила**, *De proc. Spir. S.* (ed. **Candal** [в. нап. **24**], III, 2 (nr. 36) (стр. 212); (nr. 68) (стр. 242); **Нил Дамила**, *Apol.* против **Макс. Хрисоберга** (у: *Ἐκκλ. ἀλήθεια* 16 (1896/97), 7). — Необично је што се и паламисти (упор. **Beck**, *Kirche u. theol. Lit.* [в. нап. **22**], 326) и антипаламисти позивају на аргументацију против **Евномија**: упор. **Δ. Γ. Τσάμης**, Δαβὶδ Δισυπάτου λόγος κατὰ Βαρλαὰμ καὶ Ἀκινδίνου πρὸς Νικόλαον Καβάσιλαν, Солун 1973, 39, нап. 1; 92, нап. 2 (= Βυζαντινὰ κείμενα καὶ μελέται, 10); (крит.) реценз. у: *Исӣина* 20 (1975), 315–320) (**J.-M. Garrigues**); *Byz. Ztschr.* 69 (1976), 96f. (G. Podskalsky).

ономе ко поседује јасну представу о проблемима и јеретичким позицијама раног патристичког доба; па ипак, овом општом тврдњом нико није разрешен дужности да од случаја до случаја испита у којој мери су аутори средње и позновизантијске епохе настојали да буду мисаоно и историјски верни својим јемцима.

Отуда је смисао овог поглавља приказ појединих методских поставки грчке патристике које су резултовале делом из оштрих борби с противницима, делом из систематских промишљања, а онда донекле задобиле нормативну снагу за постпатристичка столећа. Изабраним примерима припада само карактер модела, који би се неким другим потврдама могао поткрепити, односно проширити.

За философски релевантну дискусију о методи значајан је најпре био поступак гностичара, наиме **Теодота**[371] и **Апелеса**.[372] Овај последњи, **Маркионов** ученик, профинио је његове *Анӣиӣезе* пуштајући у својим *Силоӣизмима* да иза једне премисе (maior) из *Сӣароӣ завеӣа*, махом одевене у форму неке хипотезе, уследи дилема, како би демонстрирао противречност и безвредност тог „Светог писма“. Истраживање је у овом поступку препознало покушај одређених образованих група хришћана да доскоче приговору паганина **Галена** упућеном на адресу Јевреја и хришћана, а по коме они више цене слепу веру у ауторитет и диктаторске налоге него логичку строгост и чисту дедукцију;[373] имајући у виду научни углед **Галенов**, који је иначе одао високо признање хришћанској лојалности уверењу, хтело се показати да му се дорасло и у логици и критици текста. Ако смо данас и вољни да дотичној двојици гностичара уважимо ову похвалну намеру, у оно доба је то код традиционалистичке већине остављало само горак укус.[374] **Аристотеловска** дијалектика, па и паганска философија уопште, првобитно је код већине хришћана трајно била на злу гласу, што је фактум са којим се још **Климент Александријски** морао обрачунавати у свом главном делу.[375] Том „истинском гностику“ уједно дугујемо први нацрт једног

[371] Упор. нап. **247**!

[372] Сачувани фрагменти његових списа и знани извештаји о њему сабрани су код: **A. v. Harnack**, *Marcion*, Leipzig ²1924, 404*–420* (= *TU* 45).

[373] **H. Schöne**, „Ein Einbruch der antiken Logik u. Textkritik in die altchristl. Theologie. Eusebios *HE* V, 28, 13–19 in neuer Übertragung erläutert“, *Pisciculi/FS F. J. Dölger*, Münster 1939, 252–265; упор. **R. Walzer**, *Galen on Jews and Christians*, Oxford-London 1949; **J. C. M. van Winden** ; „Le christianismme et la philosophie. Le commencement du dialogue entre la foi et la raison“, *Kyriakon/FS J. Quasten*, Münster 1970, 205–213.

[374] **Ирин.**, *Adv. haer.* II, 18, 4 (ed. **Harvey**, 1).

[375] *Strom.* VI, 10, 80, 5 (*GCS* 15/52) ⟨српски превод, нап. **76**, 310⟩.

учења о теолошкој науци, чија му је апликација, истина, пошла за руком само у недовољној мери.[376]

Климент супротставља δοξαστικὴ ἀπόδεξις, која доказ тражи чисто људским средствима, наиме, путем реторике и дијалектике, и ἐπιστημονικὴ ἀπόδεξις (= γνῶσις), која веру образлаже на основу духовног тумачења *Свеѿоī ӣисма*.[377] Постоје два ступња савршенства људског духа, од којих овај други води свог носиоца од надања, сумње и несавршености ка сигурности, тачности и истини.[378] Александринац, даље, верује да је сагласан са **Аристотелом** када за све врсте ἀπόδεξις захтева недоказивост највиших принципа.[379] Ова претпоставка умесна је у случају премиса из αἴσθησις и νόησις али не и за оне из πίστις.[380] На другој страни, у средишту интересовања код **Климента** је управо γνῶσις као ἐπιστήμη τοῦ ὄντος.[381] По њему, дијалектика поседује само помоћну функцију: а) за разјашњавање нејасних места у *Свеѿом ӣисму*,[382] б) за класификациону раздеобу (διαίρεσις) чулног света,[383] в) као заштита и брана од напада софиста.[384]

Ако код **Климента** пракса и не досеже висину теорије, *Ориīен* преокреће овај однос реализације и рефлексије утолико што се његов упечатљив опус у суштини схвата као егзегеза Писма. Око значаја који има као систематичар метафизике дуго су вођени спорови.[385] Но, у **Руфиновом** пречишћеном преводу његовог дела о главним учењима

[376] **K. Prümm** види тај антиципативни заметак, али аристотеловску компоненту приказује једнодимензионално („Glauben u. Erkennen im zweiten Buch der Stromata des Klem. v. Alex.“, *Scholastik* 12 [1937], 17–57); адекватније: **Moingt** (в. напом. 177); **J. Daniélou**, *Message évangélique et culture hellénique aux IIe et IIIe s.*, Paris 1961, нароч. 281–295.

[377] *Strom.* II, 11, 49, 2–3 (*GCS* 15/52) ⟨српски превод, нап. **76**, 142⟩; VII, 16, 98, 2–3 (*GCS* 17) ⟨српски превод, нап. **76**, 350⟩; упор. VIII, 3, 6, 2.4

[378] Исто II, 11, 48, 1–3; VIII, 3, 5, 2–3; упор. VIII, 1, 1, 3; VIII, 1, 2, 5.

[379] Исто VIII, 3, 6, 7–7,4; 7, 7–8, 6; упор. **Арист.**, *Met.* A 9 (992b 30); *Nik. Eth.* Z 5(1140a 35ff.; b 31ff.); *Eth. Meg.* I, 35 (1197a 22).

[380] Ово последње је **Климент** нетачно приписао **Аристотелу**: *Strom.* II, 4, 15, 5 ⟨српски превод, нап. **76**, 147⟩.

[381] Исто II, 16, 76, 3–77, 1; VII, 9, 57, 3.

[382] Исто I, 9, 44, 2; упор. „силогизме“ уз тешка места у Писму код **Теод. Кирског** (PG 83, 317C–336B).

[383] Исто I, 28, 176, 2–178 (појам теологије и **Платоново** учење о идејама који се налазе у основи).

[384] Исто VI, 10, 81, 4; I, 20, 99, 4–100, 1. Упор. **J. Pépin**, „La vraie dialectique selon Clément d'Alexandrie“, *Epekstasis/Mél. J. Daniélou*, изд. **J. Fontaine/Ch. Kannengiesser**, Paris 1972, 375–383.

[385] Насупрот томе што га као „систематичара“ (у *De principiis*) карактеришу **J. F. Bonnefroy** („Origène, théoricien de la méthode théologique“, *Mél. F. Cavallera*, Toulouse 1948, 87–145), **H. T. Kerr** (*The first systematic theologian, Origen of Alexandria*, Princeton 1958/ = Princeton Pamphlets, 11), који своју тезу већ приметно ослабљује признајући да О. ви-

(Περὶ ἀρχῶν) могуће је установити само оскудне трагове некакве методске рефлексије.[386] **Оригенова** заслуга не лежи у утемељењу нити пак продубљивању теолошке методике, већ у, истина никад признатој, али кроз теологију чињенички извршеној рецепцији хеленистичке философије. Његова запањујућа отвореност за садржаје те философије и заплитање у принудности њене методе[387] увукле су га у вртлог неодрживих учења. Своју улогу, смисао свог „жртвовања за друге“ (помиње се чак и спаљивање списа након његове смрти) сам је сјајно протумачио бранећи у једној омилији уз *Књиīу бројева* право на живот, па чак и нужност јеретичких идеја у цркви, не би ли затим католичанско учење наступило утолико јасније и пречишћеније.[388] Део тог ефекта показује се већ код способног управитеља **Оригенове** баштине, **Евагрија Понтијског**, који, упркос свом одушевљењу за екстатичко познање Бога (γνῶσις), бар теоријски оставља јасно омеђен простор и за посматрање оног створеног (θεορία φυσική).[389] Напротив, један други оригениста, **Дидим Слепи**, чије су обухватно философско образовање хвалили савремени историчари, у сачуваним списима одаје само мало од тог наслеђа: у трактату о Тројици он у стилу младоаријанаца често користи силогизме, не бринући о њиховој вредности и домету.[390]

ше брине о Шта својих исказа него о Како (исто, 35), **E. v. Ivánka** (в. нап. **30**, стр. 101–104), и у најновије време **F. H. Kettler** (*Der ursprüngliche Sinn d. Dogmatik des Origenes*, Berlin 1966, 1f. [= Beiheft z. Ztschr. f. Neut. Wiss., 31]), истиче с правом **H. Crouzel** (в. нап. **57** [*Origène et la phil.*, 11–14], *Bull. de litt. eccl.* 68 [1967], 128–131) да философски *ratio* код овог Александринца нема пресудан значај, те да његови списи представљају варирајућу мешавину философије, егзегезе и духовности. **M. Harl** је затим указао да је дотично младалачко дело наводно полемичке природе и да задовољава претходно дате, нехришћанске структуре, које се не могу подударати са неким хришћанским системом: (*Origène et la fonction révélatrice du Verbe incarné*, Paris 1958, 104–111 [= Patrist. Sorbon, 2]; исти, Рецензија за **H. T. Kerr** (в. горе), *Theol. Lit. Ztg.* 84 [1959], 704–706).

[386] Поред опште максиме издизања од чулног ка духовном (IV, 4, 16 [37]), **Ориген** указује на тешкоћу да се откривење учини доступним људском разуму (II, 9, 4) и признаје да његовом опусу припада само вредност једног прилога дискусији (I, 6, 1; III, 4, 5). Истина, у разјашњавању сваки пут ангажује и *Св. Писмо* (I, 5, 4), али донекле и одступа од његовог дословног текста (IV, 2, 5 [12]), не желећи ипак да напише неко ремек-дело важеће реторике или философије (IV, 1, 7; IV, 3, 15 [27]) (*GCS* 22).

[387] Упор. **Grillmeier**, „Vom Symb. z. Summa“ (в. нап. **13**), 136.150. Већ се **Атанасије Алекс.** свесно одваја од **Оригена**: упор. **G. Zafitis**, „Connaissance naturelle de Dieu d'àpres Athanase d'Alexandrie“, *Κληρονομία* 6 (1974), 61–94, нароч. 65–67.

[388] *In Numeri hom.* IX, 1 (*GCS* 30, стр. 53–55).

[389] **A. Guillaumont**, „Un philosophe au désert, Evagre le Pontique“, *Rev. de l'hist. des rel.* 181 (91) (1972), 50f.

[390] Упор. **W. J. Gauche**, *Didymus the Blind. An educator of the fourth century*, Washington 1934, 71–95 (о обр.); 96–120 (о мет.); у вези са аутентичношћу његових списа упор. најновије: **W. M. Hayes**, *The greek Manuscript Tradition of (Ps.)Basil's Adversus Eunomium IV–V*, Leiden 1972, 25–39 (извештај о истраживању); **A. I. C. Heron**, *Studies in the Trini-*

На одсудно нов ступањ свести доспева проблем методе са навалом аријанства. Пошто нам **Аријеви** списи нису сачувани, питање у којој мери је већ он сам био заробљен аристотеловском логиком у крајњој линији је неразрешиво.[391] И код његових ученика, **Аетија из Антиохије** и **Евномија из Кизика**, текстуална подлога за суд о концепцији крајње је танка;[392] њена стварна делотворност лежи у „противреформи“ коју су изазвали[393] **Гелинк** [J. de Ghellinck] је у свом исцрпно документованом чланку[394] описао то изнова нагло растуће подозрење спрам аристотеловске дијалектике[395] које су ова двојица аномеја [аномојаца] пробудили код православног крила. Код свих учесника противофанзиве сложно преовлађује утисак да та — очито не неуспешна — секта настоји да тајну (суштину) Бога рационалистички прикаже или чак разреши у силогизмима. Наводно, упражњава се технологија уместо теологије;

tarian writings of Didymus the Blind. His Autorship of the Adv. Eunomium IV–V *and the De trinitate*, Tübingen 1972, погл. 6 и 9 (mns.). — Пример за силогистичке низове: *De trin.* III, 2 (PG 39, 785–805); *Contra Manich.* 2 (исто, 1088B–1089A); слична конструкција и код **Пс.-Атанасија**, *De trin., dial.* 5 (PG 28, 1265–1285) (потиче можда баш од **Дидима**), као и код **Методија Олимпског**, *Symposion* VIII, 16 (*GCS* 27).

[391] Насупрот **Волфсоновој** тези, изнесеној са много резерви (**H. A. Wolfson**, „The philosophical implications of Arianism and Apollinarism“, *DOP* 12 (1958), 5–28), која, позивајући се на Кападокијце, из инфицирања његових ученика повратно закључује на јересијарха, L. W. **Barnard** је захтевао „ослобађајућу пресуду у недостатку доказа“(„What was Arius' Philosophy?“, *Theol. Ztschr.* 28 (1972), 110–117). То, обратно, не представља позитивну тврдњу да је **Арије** био платоновац (упор. **G. C. Stead**, „The Platonism of Arius“, *J. Th. St. N. S.* 15 (1964), 16–31).

[392] **Аетијев** једини сачувани спис *Syntagmation*, један ланац хипотетички уведених дедукција, недавно је (прикључујући се **K. Holl**, *Epiphanios, Panar.* III/*GCS* 37) издао **L. R. Wickham** („The Syntagmation of Aetius the anomean“, *J. Th. St. N. S.* 19 (1968), 540–544; **Евномије** је исто тако заступљен само једним делом (*Apologetikos*: PG 3, 836D–868C).

[393] Најважнија сведочанства ове апологетике су већ поменути трактати **Василија Великог** (PG 29, 497–773; о књигама IV и V: упор. нап. **390**!) и **Григорија Ниског** (најбоље изд.: **W. Jaeger**, *Contra Eunomium libri*, I–II, Leiden 1960 [= *Gregorii Nysseni opera*, I–II]). Изгубљене су одговарајуће расправе **Аполинарија из Лаодикије и Теодора из Мопсуестије** (упор. **L. Abramowski**, „Ein unbekanntes Zitat aus *Contra Eunomium* des Theod. v. Mopsuestia“, *Le Muséon* 71 (1958), 97–104). Искључиво против **Аетија** усмерено је једно исцрпно оповргавање *Syntagmationa* код **Епифанија** (*Panar.* 76, 18, 1–76, 54, 39/ = *GCS* 37). — Дванаест хомилија **Јов. Златоустог** против аномеја (PG 48, 701–812) мање се тичу личности но проблема које су покренули: упор. у вези с тим **G. Wunderle**, „Zur religionsgesch. Würdigg. der fünf Predigten des hl. Joh. Chrysostomos über das Unbegreifliche in Gott (περὶ ἀκαταλήπτου)“, *FS Geyser* (в. нап. **246**), 71–82.

[394] Упор. нап. **281**!

[395] О приметном утицају других филоз. струја на ову контроверзу: упор. **Ghellinck** (в. нап. **246**), 59–67; **Vandenbussche** (в. нап. **281**); **J. Daniélou**, „Orientations actuelles de la recherche sur Grégoire de Nysse“, *Ecriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nysse, Actes du Colloque de Chevetogne 22–26. sept. 1969*, Leiden 1971, 3–17; **A. Meredith**, „Orthodoxy, Heresy and Philosophy in the Fourth Century“, *The Heythrop Journ.* 16 (1975), 1–21.

садржај Божије суштине, његова ἀγγενεσία, брани се само **Аристотеловим** категоријама.[396] У овој проблематици готово да се није запажало оно до чега је евномијцима стварно стало, наиме, да људски ум има не само могућност већ и дужност да теолошки спекулише о Божијој непознатој суштини.[397] Узме ли се за основу ова проблематика, замењују се ти овлаш распоређени фронтови: новоплатоновском свету идеја евномијаца, подупртом софистичком употребом аристотеловских категорија, стоји насупрот аристотеловска научност Кападокијаца, пре свега **Григорија Ниског**. Наш задатак овде није да разрађујемо одговарајуће доктрине партија у спору; сигурно је да методски и садржински концентрисан напад евномијаца јесте представљао прави изазов за теологе велике цркве.[398] Разуме се да теолози који су на њега одговарали нису могли неутралном апстиненцијом или радикалним одбацивањем доскочити дијалектичкој вештини противника: упркос понављаним заклињањима у супротно, они своје софистичко и философско образовање и стил полемике очитују готово на свакој страници.[399]

Одлучујуће су оне методске консеквенце повучене у рефлексији која прати актуелно и начелно поступање. **Василије Кесаријски** најпре дефинише могућности и границе богопознања: могу се доказивати, наводно, ἰδιώματα Бога, његово деловање у стварању, али не и његова οὐσία.[400] Попут **Климента Александријског**, и он наглашава да је дијалектика заштитни бедем догми.[401] За наредна столећа постаће ипак важно једно другачије разликовање: Василије признаје да је за одбрану од јеретика (аналогно „потреби болесних“) користио термине који се, истина, не налазе буквално у *Светом писму*, мада не противрече његовом смислу. Тако је поступао већ и **Апостол Павле** према Грцима. Пред верницима, дакле у унутарцрквеној језичкој пракси, он би се, међутим, уздржао од терминологије туђе традицији.[402] Методски је овде повучен непремостив јаз између различитих ситуација и књижевних

[396] **Ghellinck** (в. нап. **281**), 14–20.

[397] Исто, 29 f.; **J. Daniélou**, „Eunome l'Arien et l'exégèse du Cratyle“, *Rev. Et. Grecqu.* 69 (1956), 412–432. — Широку позадину обрађује **P. Stiegele**, *Der Agenesie-begriff in der griech. Theol. des 4. Jhs.*, Freibg. 1913 (= Freib. theol. Stud., 12).

[398] **Ghellinck** (в. нап. **281**), 24f., 40–42.

[399] **L. Méridier**, *L'Influence de la seconde sophistique sur l'œuvre de Grégoire de Nysse*, Paris 1906, 69–78, 190–207; **Ghellinck**, исто, 31–40; **E. Mühlenberg**, „Die philos. Bildg. Gregors v. Nyssa in den Büchern Contra Eunomium“, *Ecriture et culture* (в. напом. 395), 230–244.

[400] *Adv. Eun.* II, 9.10 (PG 29, 589A); *Ep.* 235 (PG 32, 873C); *Ep.* 233 (исто, 865B–868B)

[401] У *Is. proph.* II, 92 (PG 30, 269C): в. нап. **384**, као и **Сократ**, *HE* III, 16 (PG 67, 421BC) и Теод. **Кир.**, *HE* IV, 29, 3 (*GCS* 19) (о **Дидиму Слепом**).

[402] *De fide* I (PG 31, 677BC); 2 (680CD); упор. *Hom. in Ps.* 115, 2 (PG 30, 104 BC); **Григ. из Наз.**, *De vita sua* v. 719f. (ed. **Ch. Jungck**, Heidelberg 1974, 88) ⟨српски превод, нап. **63**, „О

жанрова, између рата и мира, противречења и опомене, инвективе и иницијације.

Григорије Ниски гради на наслеђу свога брата, али систематски иде корак даље. Ако у реторичком омаловажавању тврди да је за доказ његове тезе довољно апостолско учење које су пренели Оци,[403] ипак на другом месту **Евномију** доследно показује да његове поставке формално нису испуниле захтеве једне (ἐπιστημονικὴ) ἀπόδειξις (у смислу **Аристотела**).[404] Напредак у односу на **Василија** састоји се у томе што **Григорије** својим делом против **Евномија** јасно следи двоструки наум — не само да побије нападача већ и да позитивно допринесе развоју догми.[405] У начелу се он не успева одупрети ни увиду да је дијалектика примењива у осигурању догми, мада то изјављује само уз резерве и са наизглед неискорењивим неповерењем.[406] Овај условно позитиван став произлази такође из прецизне анализе приговора упућених **Евномију**,[407] као и из крајње честог коришћења аристотеловских ἀκολουθία у смислу логичког ланца мисли и ставова.[408] На место привидних дијалектичких борби, које у најбољем случају круже око δόξα, Ниски би у теологији ставио методско истраживање (ἐπιστήμη). При том одлучујући удео препушта природном сазнању Бога из створености света; додуше, његова стварна вредност увек је докучива само у релацији са истовремено наглашеном непојмљивошћу божанске суштине.[409]

Допринос Кападокијаца методској дискусији не одликује се ни нарочитим обимом ни безусловном оригиналношћу; он своју важност

себи", т. II, 85–87); **Димитр. Хоматијан**, *Писмо митр. Керкире* (ed. **J. B. Pitra**, *Analecta sacra et classica Spic. Solesm. Parata*, VII, Рим 1821, 41); упор. **H.-G. Beck**, „Antike Beredsamkeit u. byz. Kallilogie", Ideen u. Realitäten (в. нап. **22**), 95.

[403] *Contra Eun.* IV (PG 45, 653BD; ed. **Jaeger** [в. нап. **393**], II, 84, p. 25–85, p. 24); I (PG 45, 341B; **Jaeger**, I, 113, p. 16–19).

[404] *Contra Eun.* IV (PG 45, 660C–661A; ed. **Jaeger**, II, 80, p. 7–91, p. 3); cf. исто, I (456C–457D; ed. **Jaeger**, I, 217, p. 26–219, r.7). Упор. **Ghellinck** (в. нап. **281**), 26–29.

[405] *Ep. ad Petr. Seb.* (PG 45, 240BC); упор. K. Holl, *Amphil. v. Ikonium in seinem Verhältnis zu den großen Kappadokiern*, Tübingen-Leipzig 1904, 198–200.

[406] *De an. et resurr.* (PG 46, 52BC; 64AB); *Quod sunt tres dii* (PG 45, 117AB): упор. **Григ. из Наз.**, *Poemata*, sect. II, nr. 4, vv. 65–76 (PG 37, 1510f.).

[407] **Wolfson** (в. нап. **391**), 7–9.

[408] **J. Daniélou**, „Akolouthia chez Grég. de Nysse", *Rev. Sc. rel.* 27 (1953), нароч. 221–226, 242–249.

[409] У поређењу са **Дикампом** (F. Diekamp, *Die Gotteslehre des hl. Greg. v. Nyssa*, Münster, 1896, нароч. 56–137), новија литература акценте више помера у корист непојмљивости: Ivánka (в. нап. **30**), 155–162; **H. U. v. Balthasar**, *Présence et pensée, Essai sur la philosophie religieuse de Grég. de Nysse*, Paris 1942; **E. Mühlenberg**, *Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor v. Nyssa*, Göttingen 1966, нароч. 44–47, 142–147, 165–169; **M.-B. v. Stritzky**, *Zum Problem der Erkenntnis bei Gregor v. Nyssa*, Münster 1973 (= Münst. Beitr. z. Theol., 37).

задобија из историјског повода свог настанка и изванредног угледа својих аутора. Сећање на дијалектичке јеретике дуго је времена живело у цркви: још и на шестом васељенском сабору (680/81) бејаху осуђени заједно са оригенистима.[410]

Два писца са свим карактеристикама методских епигона јесу **Кирило Јерусалимски**[411] и **Кирило Александријски**.[412] Код њих су обавезна аверзија према **Аристотелу** и површно познавање профане културе повезани са слабо рефлектованим патристичким начином аргументације. О одвраћању „многих" од аподиктичких метода и сумњивих лавирината силогизама, укратко: од **Аристотела** и **Платона**, у корист хришћанског доказа истине извештава као о резултату једног диспута и **Захарија Схоластик**.[413] Сам он пак даје предност рационалној аргументацији.

Методски утицај класичне философије на развијање и језичко обликовање христологије на Халкидонском сабору и после њега, тј. нарочито у новохалкидонизму, показује заметке школске традиције, но код својих је иницијатора био једва подигнут до теолошке свести.[414] Ни водећи ликови попут **Леонтија Византијског** и **Леонтија Јерусалимског** не чини изузетак од овог правила. Нажалост, ни њихове биографије нити обим и специфичност њихових списа нису недвосмислено расветљени.[415] И даље остаје спорна размера аристотеловског утицаја на **Леонтија Византијског**.[416] Овоме се може дати аскетски или иро-

[410] Упор. **I. Καρμίρης**, Τὰ δογματικὰ καὶ συμβολικὰ μνημεῖα τῆς ὀρθοδόξου καθολικῆς ἐκκλησίας, I, Ἀθήνα ²1960, 213f., 216, 222, 228, 235. — Тесну повезаност између **Евномија** и аристотеловске логике наглашава и **Никит. Хон.**, *Thesaur.* V, 47f., 50 (PG 139, 1409D–1411D; 1414A–1415A).

[411] H. A. **Wolfson**, „Philosophical implications of the theology of Cyril of Jerusalem", *DOP* 11 (1957), 3–19.

[412] **H. du Manoir**, *Dogme et spiritualité chez S. Cyrille d'Alexandrie*, Paris 1944, 448–490; **J. Liébart**, „S. Cyrille d'Alexandrie et la culture antique", *Mél. de sc. rel.* 12 (1955), 5–26; **E. Nacke**, *Das Zeugnis der Väter in der theol. Beweisführg. Kyrills v. Alex. nach seinen Briefen u. antinestorian. Schriften*, Münster 1964.

[413] *De mundi opif. contra philos. disp.* (PG 85, 1057B–1060A). Упор. ново критичко издање: **M. Minniti-Colonna**, *Zacaria Scolastico-Ammonio. Inrod., Testo crit., trad., comm.*., Napoli 1973.

[414] Један сажети преглед даје **Ch. Moeller**, „Le chalcédonisme et le néochalcédonisme en Orient de 451 à la fin du VIᵉ s.", **A. Grillmeier/H. Bacht**, *Das Konzil v. Chalkedon*, I, Würzburg ⁴1973, 638–643, 685–687.

[415] Последњи инвентар бројних монографија овог столећа даје **Stiernon** (в. нап. **283**), 383–389; о духовном лику **Леонтија Византијског** упор. нароч. две монографије: **St. Otto**, *Person u. Subsistenz*, München 1968, и **D. B. Evans**, *Leontios of Byzantium*, Washington-Dumb. Oaks 1970 (= Dumb. Oaks Stud., 13), као и обостране рецензије: *Byz. Ztschr.* 66 (1973), 95–99 (**Ото о Евансу**); 67 (1974), 159–166 (**Еванс о Оту**).

[416] Истраживање је у овој тачки врло мало напредовало у последњих педесет година: **J. P. Junglas**, *Leontius v. Byzanz. Studien zu seinen Schriften, Quellen u. Anschauungen*, Pader-

нични смисао: он је први догматичар који изричито жали своје недовољно познавање ἔξω φιλοσοφία.[417] За оба **Леонтија**, као и за читав низ даљих антимонофизитских писаца из те епохе, карактеристични су чисто рационална дискусија и дефиниција христолошког појмовног апарата.[418]

Први теолог који због теорије и структуре свог дела евентуално заслужује ознаку „систематичара“ јесте анонимус сакривен иза псеудонима **Дионисије Ареопагит**.[419] Његова конструкција стварности и у њој рефлектовани односи према новоплатонизму овде се могу прескочити.[420] У тој конструкцији и њеном мотрилачкој спознаји, то јест у корпусу његових сачуваних и изгубљених списа, **Пс.-Дионисије** верује да испуњава захтев који је самом себи поставио у погледу методског рашчлањавања теологије: хоризонтално и вертикално прожимање четири вида теолошког сазнања који се могу смислено употребити само у узајамно комплементарном јединству.[421] У *Писму* 9 овако се описује комплекс та четири пута која теку дуж два основна правца: „Ἄλλως δὲ καὶ τοῦτο ἐννοῆσαι χρή, τὸ διττὴν εἶναι τὴν τῶν θεολόγων παράδοσιν, τὴν

born 1908, VIII, 66–69 (= Forsch. z. christl. Lit.- und Dogmengesch., VII, 3) (L. само условно аристотеловац); **H. Reindl**, *Der Aristotelismus bei Leontius v. Byzanz*, München 1953 (mns.), 77–149, нароч. 148 (L./аристотеловац захваљујући „дијалогу у научној дискусији“ [према **В. Јегеру**]).

[417] *Libri tres adv. Nestor. et Eutych.* I (PG 86, 1268B–1269A); и **Леонт. Јерус.** у својим полемичким списима све заснива на логици категорија: *Adv. Nest.* IV, 35 (PG 86, 1, 1704B).

[418] **Л. В.**, *Adv. Nest. et Eutych.* I (PG 86, 1, 1273A); **Л. Ј.**, *Contra Monophys.*, (PG 86, 2, 1769A (nr. 1); 1893D–1901A); Anonimus (упор. **J. Spiegl**, у: *Ann. hist. conc.* 2 [1970], 208), *De sectis* VII, 2 (PG 86, 1, 1241AB [доказ συλλογιστικῶς]); VII, 3f. (1241D–1244D) (цитати из **Арист.**); **Теод. Раитски**, *De incarn.* (ed. **F. Diekamp**, *Anal. Patr.*, Roma 1938, 200–222 [= *OCA* 117]) (дефиниције појмова); **Филоксен из Мабуга**, *De trinit. et incarn.* (ed. **M. Brière**, у: *PO* 15, 4, Paris 1920, 441–542, нароч. 454–456, 480 [nr. 24–26, 55]) (делом позитивно позивање на [pag.] „философе“ у одређивању појмова); **Павле Персијски**, *Disp. cum Phot. Manich.* (PG 88, нароч. 553B–557A).

[419] О досадашњим покушајима да се његова личност идентификује: упор. **R. Roques**, „Dionysios Areopagita“, *RAC* III (1957), 1076–1078; **B. Altaner**, *Patrologie*, Freiburg ^{7}1966, 503; **И. А. Лолашвили**, *Проблема идентификации псевдо-Дионысия и Петра Ивера в трудах грузинских и европейских исследователей* (георг.), Тифлис 1973 (није ми доступно). Прва сумња да је аутор истоветан са апостоловим учеником обелодањена је још код **Фотија** (*Myriobiblon*, cod. I) (ed. **R. Henry**, *Bibliothèque*, **I**, Paris 1959, 3).

[420] Упор. нап. **97**, као и **H. Koch**, *Ps-Dionysios Areopagita in seinen Beziehungen zum Neoplatonismus u. Mysterienwesen*, Mainz 1900 (= Forsch. z. christl. Lit. und Dogmengesch., I, 2–3); „Denys, l'Aréopagite“, *Dict. Spir.* III, Paris 1957, нароч. 264–286; **J. Vanneste**, *La mystère de Dieu. Essai sur la structure rationelle de la doctrine mystique du Pseudo-Denys l'Aréopagite*, Paris 1959; **Ivánka** (в. напом. 30), 228–289; **S. Lilla**, „Terminologia trinitaria nello Ps.-Dionigi l'Areopagita. Suoi antecedenti e sua influenza sugli autori successivi“, *Augustinianum* 13 (1973), 619–623.

[421] У вези са оним што следи: упор. **Roques** (в. нап. **50**), 139–150 (тамо и упућивања на одговарајућа места); исти, (в. нап. **419**), 1105–1113.

μὲν ἀπόρρητον καὶ μυστικήν, τὴν δὲ ἐμφανῆ καὶ γνωριμωτέραν· καὶ τὴν μὲν συμβολικὴν καὶ τελεστικήν, τὴν δέ φιλόσοφον καὶ ἀποδεικτικήν, καὶ συμπέπλεκται τῷ ῥητῷ τὸ ἄρρητον.“[422] — Ова два правца такође се традиционално означавају као катафатичка и апофатичка (односно, афирмативна и негативна) теологија.[423] У чему се сад разликују та четири пута и где се сусрећу? У приказу агиографа (= теолога, аутора *Свешог йисма*), символичко-мистичка и философско-аподиктичка метода супротстављене су и у исти мах међусобно повезане. На најнижем ступњу налази се символичка теологија,[424] која се бави могућностима и границама примене чулних слика на Бога. Њен најважнији задатак састоји се у анагогичком пречишћавању, откривању несличности у сличности између праузора и копије. Овом процесу у равни чистог ума одговара разликовање афирмативне и негативне теологије. Прва преноси појмове творевине, попут бивствовања, живота, мудрости, на Бога као њиховог узрочника и праузора (упореди нарочито поглавље 4–13 у Περὶ θείων ὀνομάτων).[425] Али како Бог сам трансцендира највише појмове људског мишљења, тај пут безусловно захтева коректуру посредством негативне теологије. Негација, која се уздиже од најнижег до највишег, у суштини негира само ограничења коначног, па би се отуда исправније морала назвати негацијом негације, укидањем негативног,[426] односно суперафирмацијом транскатегоријалне бесконачности. Утолико се негативна теологија већ поклапа са мистичком, само што негативна теологија делује још увек у области дијалектике. У мистичкој теологији треба одбацити сваку мисао која се тиче неке узастопности или рашчлањавања.[427] Она се одвија у екстатичком стању савршеног сјedињења с оне стране простора и времена: у томе је смисао привативних ознака каква је „непознање“.

[422] PG 3, 1105CD; о предлошку код **Прокла**: **Koch** (в. нап. **420**), 200–202.

[423] *Cael. hier.* II, 3 (PG 3, 141A) ⟨српски превод, нап. **96**, гл. II/3, 5⟩; *Myst. theol.* III (исто, 1032D–1033D) (рашчлањавање по свој прилици фиктивних θεολογικαὶ ὑποτυπώσεις) ⟨**Дионисије Ареопагит**, „О мистичком богословљу“, прев. еп. Атанасије Јевтић, *Ошачник*, 1 (1996), 28–33⟩; упор. даље: *Div. Nom.* XIII, 3 (981AB); *Myst. Theol.* I, 2–3 (1000BC) ⟨стр. 17–19 српског превода⟩; *Ep.* IV (1072B) ⟨**Дионисије Ареопагит**, „Гају монаху“, прев. с грчког П. Јевремовић, *Исшочник* 7/8 (1993), гл. IV, 94⟩.

[424] У вези са покушајима реконструкције изгубљене књиге о симбол. теологији: упор. **O. Semmelroth**, „Die θεολογία συμβολική des Ps.-Dioysios Areopagita“, *Scholastik* 27 (1952), 1–11.

[425] За људе је Бог сазнатљив увек само у својим еманацијама: *Div. Nom.* II, 7 (PG 3, 645AB).

[426] *Ep.* I (PG 3, 1065A) ⟨„Гају монаху I“, превео с грчког Петар Јевремовић, *Исшочник* 7/8 (1993), 93⟩; *Div. Nom.* VII, 2.3 (исто, 869A; 872A); II, 3 (640B). Упор. **V. Lossky**, „La théologie négative dans la doctrine de Denys l'Aréopagite“, *Rev. de sc. phil. et théol.* 28 (1939), 204–221.

[427] *Myst. theol.* II (PG 3, 1025) ⟨српски превод, нап. **423**, 25–27⟩.

Одвојени једни од других, та четири пута немају никакве ваљаности, јер опасност од свагда присутног прекорачења границе гарантује њихову употребљивост само у заједничком склопу. Интелектуална радозналост може их, додуше, међусобно дистингвирати, али подвојити их *in concreto* значило би чврсто сазданој кући срушити један потпорни стуб. У јерархијском мишљењу Пс.-Дионисија квантитативно претеже символичко-афирмативни правац, успон од δόξα до ἐπιστήμη; но, сходно смислу његовог остварења, а још више с даљим његовим дејством, почев од **Максима Исповедника**, негативно-мистичка страна постала је, напротив, атрактивнија. Ова промена тежишта објашњава да је, додуше, дошло до концепирања једне теолошке суме, али којој ипак недостаје да своју методику у детаље, корак по корак, испита кроз систематско мишљење. То је мањкавост одговорна за (ненамерно?) јаку новоплатоновску примесу *Corpus dionysiacuma*, а коју је критиковао већ његов први схолијаст **Јован Скитопољски**.

Ако **Пс.-Дионисије** није у потпуности овладао тим смелим обухватом новоплатонизма, за **Јована Филопона** је преузимање мисаоних средстава аристотеловске философије у самотумачењу хришћанске вере постало ризично свуда где је из одбране догме покушао да пређе у самостално излагање.[428] Па ипак, био је први мислилац од ранга који је предузео тај у великој мери успели покушај. Његова вишекратна одбрана и заснивање временитости света, који су навели новоплатоновца **Симпликија** (а касније **Алфарабија**) на оштру реплику, овде би се могли игнорисати као чисто философска ствар када се у њима не би наилазило на нека нова запажања о методи.[429] **Филопон**, хришћанин од рођења,[430] наставио је обрт, започет са његовим паганским учитељем **Амонијем Хермијем**,[431] ка једној хришћанској теоло-

[428] Услед недовољног разликовања личности и природе код **Филопона** се изједначавају hypostasis [ὑπόστασις], prosopon [πρόσωπον] и physis [φύσις]; то у христологији значи монофизитизам, а у учењу о Тројици тритеизам (упор. **J. M. Schönfelder**, *Die Kirchengeschichte d. Joh. v. Ephesus* [са једном расправом о тритеистима], München 1862, 267–311): **H. Martin**, *La controverse trithéïte dans l'Empire byzantin au* VI^{e} *s.*, Univ. de Louvain, без год. (mns.); исти, „Jean Philopon et la controverse trithéïte du VI^{e} s.", *Stud. Patrist.* V, Berlin 1962, 519–525 (= *TU N. F.* 80); **W. Böhm**, *Joh. Philoponos*, München-Paderborn 1967, 411–437, нароч. 412f.

[429] О реконструкцији изгубљеног трактата против **Аристотела** на основу **Симпликијевих** радова упор. **E. Evrard**, *Philopon. Contre Aristote (Livre premier)*, Univ. de Liège 1943 (mns.); **W. Wieland**, „Die Ewigkeit d. Welt (Der Streit zw. Joh. Philoponus und Simplicius)", *FS H. Gadamer*, Tübingen 1960, 291–316.

[430] То је резултат уверљиве аргументације **E. Еврарда**, „Les convictions religieuses de Jean Philopon et la date de son commentaire aux *Météorologiques*", *Bull. de la Cl. Lettr., Sc. mor. et. pol.*, 5^{e} sér., 39 (1953), 346–357, нароч. 356f.

[431] Упор. нап. **278**!

гији ослоњеној на аристотеловску философију и тиме Александријску школу као духовноисторијски феномен спасао од судбине њене конкуренткиње из Атине, запечаћене са **Јустинијаном**. Он може важити као претеча западне схоластике, која се на њега поименично не осврће, утолико што **Аристотелову** философију, иманентно је критикујући у питању стварања, тј. указујући на противречја, није коначно одбацио, већ учинио прихватљивом као партнера теологије. У свеукупно четири списа о комплексу вечности света/временитости стварања може се установити јасан развој у модулацији гласа и току доказа. У првом раду против **Прокла** (529),[432] као крунског сведока хришћанске концепције користи у аргументацији превасходно **Платона** (*Тимај* и др.) са његовим учењем о демијургу; *Свето писмо* гурнуто је сасвим у позадину. Њему је толико стало до строго силогистичког поступка да и за **Платонов** доказ временског почетка света ни мање ни више него три пута наглашава: „οὐκ ἀσυλλόγιστα συλλογίζεσθαι".[433]

Друга расправа против **Аристотела**[434] је изгубљена, али се садржај може реконструисати из два **Симпликијева** коментара. У њој се **Филопон** креће сасвим у равни аристотеловске појмовности, а намера му је да уздрма не само вечност света као такву већ и вечност кретања и времена, да цикличној слици историје супротстави линеарну. Ако је циљ тог списа и био дијалектичко-еристичко побијање, у арапском преводу нам је сачуван резиме једног другог дела које се латило позитивно-философског доказа стварања.[435] У уводу **Филопон** помиње разлог који га је водио састављању овог додатног објашњења: оно што је схватљиво једино у силогистичкој аргументацији ради потпуног увида захтева комбинацију два поступка, наиме, позитивног доказа и побијања софистерија те еквивокних тврдњи, које су противне прихватању истине. Ограничимо ли се само на позитивни доказ, признајемо истинитом и лажном исти смисао, јер лажно није одбачено. Прионе ли се, напротив, искључиво на расплитање софистерија, спекулативном мислиоцу ће сама теза деловати као несигурна јер је недоказана. Тако он, **Филопон**, после обе претходне књиге сматра и ову трећу неопходном.[436] Морало је доћи до тога да хришћански кругови овом амбициозном утирачу

[432] *De aeternitate mundi contra Proculum*, ed. **H. Rabe**, Leipzig 1899.

[433] Исто, 163, p. 19–22; 204, p. 26–28; 264, p. 26–28.

[434] Исто, 258, p. 24–26 (упућивање); о реконструкцији текста и о структури упор. нап. **429**!

[435] **S. Pines**, „An arabic summary of an lost work of John Philoponus", *Israel Orient. Stud.* 2 (1972), 320–352 (о претходној најави у прва два списа: исто, 339f.).

[436] Исто, 322.

путева пребаце да је због својих философских ауторитета занемарио *Свето писмо* и Оце Цркве. Прихватајући тај приговор, Александринац је најзад написао четврту расправу,[437] која је долично презентовала **Мојсија** и **Василија Кесаријског** (*Шестоднев*), да би са тим повезао стару легенду како је **Платон** „учио занат" код **Мојсија**.[438] Исписујући књигу LXX и цитирајући **Василија**: τὸ ἁπλοῦν τῆς πίστεως ἰσχυρότερον ἔστω λογικῶν ἀποδείξεων,[439] он ипак не одустаје од тога да формалне ἀποδείξεις у великом броју ниже једне до других.[440]

Отуда није чудно што су хришћански кругови затворени у традиционално-космолошке представе и даље нападали **Филопона**: **Козма Индикоплевст** га оптужује да се само привидно бори против паганске науке, а да заправо схватањем света као кугле доводи у питање и његову временску ограниченост.[441] Критичко приближавање дотадашњој паганској култури деловало је овом кругу личности као неодговорно; тај утисак се појачао и захваљујући **Филопоновим** догматским списима, очуваним у целости само у сиријском преводу,[442] који су коначно учврстили фаму да је јеретик и тритеиста.[443] Ови трактати о оваплоћењу и Светој Тројици, нарочито главно дело Διαιτητὴς ἢ περὶ ἑνώσεως, конструисани су као философске ζητήματα, готово без служења Библијом и отуда с утолико јачим коришћењем апорија и силогизама.[444] Њихов водећи наум није био религиозно продубљивање, већ логичко формулисање монофизитске мисаоне баштине.

Наглашено духовно-мистички је, напротив, садржај у догматским списима **Максима Исповедника**, који, иако каткад формално и стилистички привлачан, своје дело у методском смислу сувише не преиспитује. Његов философски језик није одређен ни **Платоном** ни **Аристотелом**, већ оним резервоаром патристичких појмова из ког ће касније црпсти и **Јован Дамаскин**.[445] Од бројних духовних предака треба поименце истаћи **Григорија из Назијанза, Кирила Александријског, Евагрија Понтијског** и **Пс.-Дионисија**,[446] мада се схолије уз **Ареопагита** које су у оптицају под **Максимовим** именом готово у целости могу приписати **Јовану Скитопољском**.[447] Све док обрађује апорије Писма, **Максим** радо користи литерарну схему питање-одговор; касније тај жанр преноси и на претресање тешких места код **Григорија из Назијанза** и **Пс.-Дионисија**, у тзв. *Ambigua*.[448] У дотичном делу ову методу, коју користи против оригенизма, описује као синхрони поступак: „φυσικῶς (овде: рационално) τε καὶ γραφικῶς καὶ πατρικῶς δέδεικται";[449] за природно богопознање разликује пет различитих начина.[450] Као егземпларна поглавља афирмативне теологије изложени су Стварање, Егзистенција и Јединственост Бога.[451] Заједно са **Пс.-Дионисијем, Максим** истовремено брани смисао и вредност негативне теологије:[452] јер Бог, тј. суштина Бога не може се доказати, већ се у њу може само веровати.[453] Свеукупно, у овим линијама-водиљама мишљења испољава се упадљива сличност са **Пс.-Дионисијем Ареопагитом**, која се концентрисано враћа у схолијама уз његов *Corpus*. И тамо се наглашава

[437] *De mundi opif.* (в. нап. **227**). — Упор. напомене **R. Devreesse** у: *Rev. bibl.* 45 (1936), 364–373.

[438] Исто, *Procemium* и *Lib.* I, 1–2 (стр. 1–6); **Мојсије**, истина, далеко превазилази **Платона** (стр. 55), али ипак није желео да напише никакву научну расправу (стр. 6, p. 2–8). Упор. горе, нап. **240–242!**

[439] Исто, *Lib.* III, 7 (стр. 124); из *Hom. 1 in Hexaemer.* 10 (PG 29, 45A).

[440] Исто, *Lib.* III, 8 (стр. 127ff.); III, 12 (144ff.); IV, 4 (235ff.); упор. и инвективу уперену против ненаучности **Теодора из Мопсуестије**: III, 8 (стр. 125, p. 5–18). — На космологију **Јована Филопона** ослањаће се још **Никифор Влемид**: **N. Tsouyopulos**, „Das Ätherproblem u. die Physikabhandlg. d. Nikeph. Blemmydes", *Rechenpfennige/FS K. Vogel* (1968), 69–89.

[441] *Christ. topogr.* VII (PG 88, 340AD): упор. **W. Wolska**, *La topographie chrétienne de Cosmas Indicopleustès. Théologie et science au VI^e s.*, Paris 1962, 147–192 (= Bibl. byz., Etudes 3); **B. Schleissheimer**, „Zum Problem Glauben u. Wissenschaft im 6. Jh.", *Polychordia/FS F. Dölger*, II, 1967, 318–344 (*Byz. Forsch.*, 2).

[442] *Johannis Philoponi opuscula monophysitica*, ed. **A. Шанда**, Beyrouth 1930 (почива на два сиријска кодекса у Ватиканском, одн. Брит. музеју): упор. **Gudemann/Kroll** (в. нап. **276**), 1791; **Fabricius-Harles**, *Bibl. Graeca* x, 651. Један грчки сачувани фрагмент Διαιτητής налази се међу списима **Јована Дамаскина** (PG 94, 744–753).

[443] Повезаност тритеизма и погрешно интерпретираног **Аристотела** наглашава један схолијаст **Григорија из Назијанза**: PG 36, 1179A. Упор. **G. Furlani**, „Sei scriti antitriteistici in lingua siriaca", *PO* 14, 4 (Paris 1920), 675f.

[444] Упор. **Th. Hermann**, „Joh. Philoponus als Monophysit", *Ztschr. f. Neut. Wiss.* 29 (1930), 209–264, нароч. 258–264; **J. Jerry**, *Hérésies et factions dans l'empire byzantin du IV^e au VII^e s.*, Caire 1968, 48–66.

[445] **J. Pierres**, *S. Maximus Confessor, princeps apologetarum synodi Lateranensis anni 649*, Рим 1940, 20*–25*.

[446] **W. Völker**, „Der Einfluß des Ps.-Dionysios auf Maximus Confessor", *Universitas/FS A. Stohr*, Meinz 1960, 243–254; исти, (исти наслов), у: *FS E. Klostermann*, Берлин 1961, 331–350 (= *TU* 77).

[447] Упор. **H. U. v. Balthasar**, „Das Scholienwerk d. Joh. d. Skytopolis", *Scholastik* 15 (1940), 16–38 (наишло на широку сагласност).

[448] PG 91, 1032–1417 ⟨српски превод, нап. **92**, 260–275⟩; упор. **P. Sherwood**, *The earlier ambigua of S. Maximus the Confessor and his refutation of Origenism*, Рим 1955.

[449] Исто, 1089A; пример једног доказа на основу Писма: 1072D–1073A; 1076A; пример патр. доказа: 1080BD; умствени доказ је показан на трећем месту (1089B): πῶς γὰρ ἐστι δυνατόν, ἵνα τοῖς εἰρημένοις μικράν τινα πρὸς βεβαίωσιν τὴν ἐκ λογισμῶν δῶμεν βοήθειαν ⟨српски превод, нап. **92**, „Амбигва 7", с грчког превео еп. Игњатије Мидић, 263, 267, 273⟩.

[450] Исто, 1133A–1137C.

[451] Исто, 1169B–1193C; насупрот томе (апофат.): 1232BC.

[452] Исто, 1240C–1241C ⟨српски превод, нап. **92**, „Амбигва 7", с грчког превео еп. Игњатије Мидић, 263, 267, 273⟩.

[453] *Cap. gnost.* I, 8–9 (PG 90, 1085CD) ⟨српски превод, нап. **92**, „Гностички стослови", 189⟩.

несазнатљивост божанске суштине,[454] али се уједно разматра и приговор паганских философа да је таква претпоставка противна разуму.[455] **Максим** без резерве прихвата четири описана пута теологије[456] и прецизно објашњава шта значи теологија као наука.[457] С друге стране, он показује и сродност са **Леонтијем Византијским** у постављању дугих ланаца појмовних дефиниција и дистинкција.[458]

Исто тако ентузијастичан концептуалиста и дијалектичар је **Анастасије Синаит**, који се, примерено методи коју користи, не може досетити ничег другог до да стереотипно понавља свој *ceterum censeo*: у теолошким дискусијама не може се аргументисати ἀριστοτελικῶς, већ εὐαγγελικῶς (θεολογικῶς, ἀποστολικῶς, γραφικῶς) .[459]

Нови, прави покушај систематике предузео је поново тек **Јован Дамаскин** у свом *Πηγὴ γνώσεως* (превасходно у његовом првом и трећем делу, Κεφάλαια φιλοσοφικά и Ἔκθεσις ὀρθοδόξου πίστεως).[460] Па ипак, колико год да се **Јован** ангажује око презентације црквеног учења појмовима аристотеловско-новоплатоновске философије и тиме постиже начелно отварање према разноврсности профаног знања — у суштини „није прозрео домет онога што (у својој *Дијалектици*) напросто нуди као знање."[461]

Пратећу ауторефлексију свог начина рада у теологији **Дамаскин** врши само спорадично; с друге стране, у чињеници да догматске појмове не користи просто аргументативно, већ их у једном свом трактату систематски разматра, представља већ делић непризнате рефлексије, утолико више што напредовање у редакцији од *Institutio elementaris*,

[454] *Schol. in Div. Nom.* I (PG 4, 185B–188C; 200C).

[455] *In Div. Nom.* VII (исто, 340C–341C).

[456] *Schol. in Ep.* IX, 1 (исто, 561D–564C); упор. *Schol. in Myst. theol.* 2 (исто, 424BC).

[457] *In Div. Nom.* II (исто, 213CD).

[458] *Opusc. theol. et polem.* (PG 91, 149B–153B; 212C–216A; 245D–264B):

[459] Ὁδηγός VI (PG 89, 108A–109B), VIII (212BC; 140A); IX (148BC); XIII (213D); упор. његову дефиницију „православља": II (исто, 76D–77A). — Са друге стране, **Анастасије** у уводима полемичких расправа са јеретицима (PG 89, 40A–41B) даје умственом аргументу „ad hominem" предност у односу на Писмо (исто, 40C): Σκόποι διαλέξεως εἰσὶ δύο· ὁ μὲν διὰ γραφικῶν ῥήσεων· ὁ δὲ διὰ πραγματικῶν παραστάσεων, ὃς καὶ ἰσχυρότερος καὶ ἀληθέστερός ἐστι. Τὰ μὲν γὰρ ῥήματα τῶν Γραφῶν ἴσως ὑπονοθεύονται. — Критичко ново издање Ὁδηγός са разматрањем ауторства (упор. горе нап. **270**!) припрема **K.-H. Uthemann**/München.

[460] Упор. ed. **Kotter** (в. нап. **63** и 90); први том садржи све философске списе. Једну подсећања вредну сумарну оцену нуди *Житије Јов. Дамаскина* (*Vita S. Joannis Damasceni*) чији је аутор **патријарх Јован VII Јерусалимски** (PG 94, 476A [nr. 33]). О његовим изворима: упор. **J. de Guibert**, „Une source de S. Jean Damascène *De fide orthodoxa*", *Rech. Sc. Rel.* 3 (1912), 356–368; уз то: **Stiernon** (в. нап. **158**), 1391.

[461] **Richter** (в. нап. **101**), 279; упор. реценз. у *Byz. Ztschr.* 60 (1967), 94–101 K. Oehler).

која меша философију и теологију, до одвајања обе дисциплине у *Dialectica* (која се опет, са своје стране, развијала од краће до дуже верзије) и у *Expositio fidei*, претпоставља помно методско промишљање. Ту је **Јован** пред очима можда имао узор **Аристотелових** коментатора, речимо **Порфирија**, који су испред својих философских расправа као саставни део уметали раздеобу и претресање категоријалних појмова,[462] а да се тиме није желео прикључити ниједној школској традицији. Његова намера је да оно што је од Отаца расуто саопштено сакупи у компактну целину;[463] у ту сврху мора из фонда философског предања да изабере ψυχωφελές, мада и сам признаје да не разуме превише од те световне мудрости.[464] Што се тиче форме његовог доказног поступка, **Дамаскину** се не може приписати никаква нарочита индивидуалност.[465] Попут **Василија Кесаријског**, хтео би да употребу дијалектике види само у одбрани од заблуда, не и у обмани безазлених (= верника).[466] У умећу оба **Леонтија** допада му се кристалисање или елиминација одређених појмова, надаље, доказ конвенијенцијом из аналогије природе, на пример за Свету Тројицу. Понављања и везани аргументи не сведоче повољно о дијалектичком умећу свог аутора. Па и концепција Ἔκθεσις носи карактеристике теолошког збиралишта. С почетком у једном поглављу о несазнатљивости Бога, његова егзистенција и јединственост се потом ипак доказују посредством у суштини аподиктичких силогизама.[467] Нека мистичка теологија је страна **Јовану Дамскину**: основни тон рационалности одликује уосталом још и његовог ученика **Теодора Абу Кура** [Th. Abu Qurra],[468] као и теологију иконе **Теодора Студита**.[469]

[462] **Ј. Д.** логику види недвосмислено као инструмент, не као део философије: *Dial.* 3 (ed. **Kotter** [в. нап. **63**], 57, p. 58–65.

[463] *Dial.* 2 (исто, 55, p. 9–11); *De imag. or.* 3, 11 (PG 94, 1333BC) ⟨српски превод, нап. **84**, „Дијалектика не постоји", 72–73⟩.

[464] *Hom. in transfig.* 5 (PG 96, 533B) ⟨**Јован Дамаскин**, *Бесеge*, прев. еп. Атанасије Јевтић, Требиње: Врањци 2002, 119⟩.

[465] Упор. **Studer** (в. нап. **100**), 120–124; **J. Bilz**, *Die Trinitätslehre des hl. Jov. v. Damaskus*, Paderborn 1909, 34–43 (= Forsch. z. christl. Lit.- u. Dogmengesch…, IX, 3); **St. Tyszkiewicz** „Der hl. Joh. v. Dam. u. die russ. antiröm. Polemik", *Ztschr. f. kath. Theol.* 43 (1919), 79–85.

[466] *Dial.* 1 (ed. **Kotter** [в. нап. **63**], 54, p. 58–55, p. 65); са тим, међутим, упор. *De iis, qui in fide dormierunt* (аутентич.?): PG 95, 260D.

[467] *Expos. Fidei* 1, 1.3.5. (ed. **Kotter** [в. нап. **90**], II, 7f. 10–12.13f.) ⟨српски превод, нап. **90**, 143–150⟩.

[468] Радови на грчком: PG 94, 1595–1597; PG 97, 1461–1610; упор. **I. Dick**, „Un continuateur arabe de Jean Dam. : Théodore Abuqurra", *Le Proche-Or. chrét.* 12 (1962), , 209–223; 319–332; 13 (1963), 114–129.

[469] Упор. понављана указивања „православних" на његов силогистички поступак, односно, одговарајуће изјаве којима се дифамирају његови „јеретички" партнери у дијало-

Захваљујући латинским преводима на Западу, од свих поменутих теолога само су три задобила већи утицај: **Пс.-Дионисије** захваљујући **Скоту Ериугени, Максим Исповедник** захваљујући **Ериугени, Цербанусу** и **Роберту Гросетестеу**, те **Јован Дамаскин**, захваљујући **Бургундију, Цербанусу** и **Гросетестеу**.[470] Овај се утицај, међутим, никад не протеже на методску рефлексију западне схоластике, која црпи из сасвим другачијих извора, наиме оних из латинске патристике (рецимо **Августинове** *De doctrina christiana*[470a] — карактеристично је да никада није преведена на грчки!), као и из аристотеловске философије коју су посредовали Арабљани. Грчки Оци су на Истоку и Западу уживали висок углед као сведоци апостолске вере, као мајстори појмовно избрушеног а ипак сликовитог језика; њихова полагано и тек фрагментарно упознавана методска размишљања била су, међутим, у целини гледано исувише оскудна и противречна да би удовољила амбицији једне систематике у снажном развоју. Овај исход потврђује се још и тиме што су управо методски најпрофилисанији међу њима, попут **Пс.-Дионисија, Јована Филопона** и **Јована Дамаскина** с те стране и у грчкој

гу: *Antirrhet.* I (PG 99, 329A, 332D); III (исто, 389A). Наклоност према дијалектици пробија се и у писмима: *Ep.* II, 194 (**Јов. Граматику**) (исто, 1589BD). Рационалним аргументом веома се служи и **патријарх Никифор I**: упор. *Antirrhet. adv. Const. Copr.* I, 15–18 (PG 100, 225A–232A): III 23 (412A); али би истовремено и да искључи неку строгу доказивост вере: III, 1–2 (исто, 377BC/380A). — Значајнији у иконоборству био је ипак захтев за експлицитним отачким доказом (у VIII веку су се по први пут суочили са фалсификатима, којима се није могло доскочити традиционалним флорилегијумима); тако се у актима синода из 787. каже: (нека) исповеда се „γραφικῶς καὶ ἐρευνητικῶς, καὶ συλλογιστικῶς, καὶ ἀποδεικτικῶς ἐξετάσαντες καὶ ταῖς πατρικαῖς διδασκαλίαις μαθητευθέντες.“ (*Mansi* XII, 1086B). Упор. **M. Tetz**, „Zum Streit zw. Orthodoxie u. Häresie an der Wende des 4. zum 5. Jahrhundert. Anfänge des expliziten Väterbeweises“, *Evang. Theol.* 21 (1961), 354–368; **P. van den Ven**, „La patristique et l'hagiographie au concile de Nicée de 787“, *Byz.* 25/27 (1955/57), 352–362. Отада и на Западу постаје уобичајено јасно разликовање између *ratio* и *auctoritas: Conc. Parisiense* 825 (MGH Legum. sect. III, Concilia II, 1, 521.524–526).

[470] Поред литер. коју код ова три аутора наводи **Altaner** (в. нап. **419**), упор. и: a) **M. Grabmann**, „Ps.-Dionysius Areopagita in lat. Übers. d. Mittelalt.“, *FS A. Ehrhard*, Bonn 1920, 180–199; **A. Dondaine**, *Le Corpus Dionysien de l'Université de Paris au XIII^e s.*, Roma 1953. b) **E. Franceschini**, „Grosseteste's translation of the πρόλογος and σχόλια of Maximus to the writings of the Ps-Dionysius Areopagita“, *J. Th. St.* 34 (1933), 355–363; **M. Cappuyns**, „La *versio Ambiguorum Maximi* de Jean Scot Erigène“, *Rech. de théol. anc. et médiév.* 30 (1963), 324–329; исти, „Jean Scot Erigène et les *Scoliae* de Maxime le Confesseur“, исто 31 (1964), 122–124; исти, „Glose inédite de Jean Scot sur un passage de Maxime“, исто, 320–324. c) *St. John Damascene, Dialectica, versions of Robert Grosseteste*, ed. **O. A. Colligan**, New York 1953 (= Francisc. Inst. Publ., Text ser. 6); **Beck**, *Kirche u. theol. Lit.* (в. нап. **22**), 480, нап. 6; **M. V. Anastos**, „Some aspects of Byzantine influence on Latin thought“, *Twelfth-Century Europe* (в. нап. **228**), 131–188; **G. Moravcsik**, *Byzantium and the Magyars*, Amsterdam 1970, 109–121 f.; **I. Bosonkai**, „Übersetzungsfehler in Cerbanus' lat. Version von Joh. Damascenus u. Maximus Conf.“, *Philologus* 115 (1971), 32–45.

[470a] Упор. **Chr. Steffen**, *Augustins Schrift „de doctrina christiana“. Untersuchungen zum Aufbau, zum Begriffsgehalt u. zur Bedeutung der Beredsamkeit*, Kiel 1964 (diss./mns.).

цркви имали мало или готово никаквог значаја. Била је опипљива само делотворност често понављаних препорука, односно упозорења у погледу дијалектике; дискреција коју препоручују **Климент, Василије** и **Јован Дамаскин** била је нешто чега су се још и у паламитском спору сећали као теологуменона (топоса). Маса црквених писаца у Византији креће се у једној методски нерасветљеној теологији „посредовања“ између Писма, Отаца, сабора[471] и умственог доказа.

2. Таласи ренесансе Платона и Аристотела у Средњем веку и њихов утицај на византијску теологију

Ако се у стручној литератури патристичко раздобље генерално закључује са **Јованом Дамаскином**, онда се **патријарх** *Фотије* с истим правом може означити као иницијатор средњовековне византијске теологије. Обојици је својствена склоност ка сакупљању и систематизовању аутора који им претходе; док један у великој синтези окончава борбу са старохришћанским јересима све до иконоклазме, други отвара вишевековну контроверзу са Латинима око *filioque*, око чега му је увелико помогло обимно образовање у егзегези и патристици, философији и филологији. Само са тог историјског аспекта Λόγος περὶ τῆς τοῦ ἁγίου πνεύματος μυσταγωγίας[472] постала је његова теолошки и црквено-политички најзначајнија књига. Према речима из увода, у њој је желео да пружи искључиво синопсу аргумената расутих по бројним дебелим фолијантима.[473] Упркос бројним цитатима из Писма и Отаца, претеже доказивање помоћу једноставних и хипотетичких силогизама. Нажалост, већ тада недостајуће узајамно познавање језика на Истоку и Западу спречило је да се херменеутичка разматрања, управо неопходна на пољу контроверзе, правовремено уведу у полемику, вођену најпре са жестином, али у позном средњем веку ипак заравњеним тоном.[474] Скоро утицајнија од овог главног дела испоставила се једна танка епитома, такозвани **Фотијеви** *Силогизми*.[475] Захваљујући бројним лемама

[471] Упор. **Th. Schermann**, „Die Gesch. d. dogmat. Florilegien vom V–VIII. Jh.“, *TU N. F.* XIII, 1, Leipzig 1904; **M. Richard**, „Florilèges grecs“, *Dict. Spir.* 5 (Paris 1964), 475–512.

[472] PG 102, 280–392; то дело је доживело исцрпно оповргавање од стране **патр. Јована XI Века** (PG 141, 728–864), кога је пак напао **Григорије Палама**, а бранио **кард. Висарион** (PG 161, 244B–310B).

[473] PG 102, 280A.

[474] Упор. **A. Michel**, „Sprache u. Schizma“, *FS M. Faulhaber, hrsg. v. Prof. d. phil.-theol. Hochschule Freising*, München 1949, 37–69.

[475] PG 102, 392–400: тај текст је узет из **Јефтимије Зигабен**, *Panopl. dogm.*, tit. XIII (PG 130, 876CD), али о њему сведочи и **патр. Јов. XI Век** (PG 141, 96C–113D). — О деривату који је кружио у XIII веку упор. **A. Dondaine**, „Contra Graecos. Premiers écrits polémiques des Dominicains d'Orient“, *Arch. Fratr. Praed.* 21 (1951), 372–375.

и различитим сведочанствима приписани **Фотију** и у сваком случају несумњиви као његова духовна својина,[476] ови *Силоīизми* су постали такорећи црвена нит и образац за све касније трактате о тој генералној теми.[477] Методски нерефлектоване премисе су својим мисаоним скраћењима давале много повода за погрешна тумачења: **патријарх Јован XI Век** указао је у свом побијању на нерасветљену полисемију појмова, који су остављали утисак да су добијени ex fide, мада су били образовани само ex ratione.[478]

О **Фотијевој** нарочитој склоности према **Аристотеловој** философији већ је било говора.[479] Изузев *Amphilochia* није нам сачуван ниједан већи приручник из његове философске-теолошке професуре.[480] Па ипак, поменуто дело садржи неке суштинске мисли о методи позитивне и негативне теологије (разликовање између егзистенције и супстанције Бога), о сазнању највишег добра из суделовања створених ствари[481] и о значају који *analogia entis* има за тринитарну спекулацију.[482] *Quaestio* 203 евоцира централно начело како за научну теодикеју тако и за обичну мисионарску проповед међу неверницима: каткад морамо, као **Павле** у Атини, доћи на врата другоме да бисмо га могли одвести до сопствених.[483]

Ако **Фотије** и релативно ретко самокритички разматра сопствено теолошко мишљење, утолико критичније у рецензијама свог *Myriobyblona* испитује аргументе аутора који му претходе. Прекорен је, на пример, **монах Јов**, који је у својој (изгубљеној) расправи о оваплоћењу до

[476] **Hergenröther** (в. нап. **107**), 160–165; **J. Dräseke**, „Die Syllogismen des Photios", *Ztschr. f. wiss. Theol.* 44 (1901), 553–589.

[477] Проширени, односно изнова образложени, ови силогизми се, између осталог, налазе код **Николе Метонског** (ed. **Demetrakopulos** [в. нап. **63**], 359–380), **Максима Плануда** (PG 161, 309C–317D; са побијањем од стране **кард. Висариона**, који је због извесне глосе на маргини рукописа погрешно претпоставио једно раније побијање од стране **Димитр. Кидона** [исто, 312BC]) и **Марка Евгеника** (исто, 12—244A; са побијањем од стране **патр. Генадија Схоларија** и **кард. Висариона**). — Упор. **M. Jugie**, „Origine de la controverse sur l'addition du Filioque au symbole", *Rev. Sc. phil. et. théol.* 28 (1939), 369–385. Историјски преглед спорног питања до XVIII в. пружа **J. G. Walch**, *Historia controversiae Graecorum Latinorumque de proc. Spir. S.*, Jena 1751.

[478] PG 141, 97B–100A; упор. **V. Laurent**, „Le cas de Photius dans l'apologétique du Patr. Jean XI Beccos (1275–1282) au lendemain du deuxième concile de Lyon", *Ech. d'Or.* 29 (1930), 396–415.

[479] Упор. нап. **293**f!

[480] Изгледа да су припреме за наставу најављену као философска предавања свој дискусиони материјал стално узимале из грчких Отаца: *Amphil.*, qu. 78, 1.4.8 (PG 101, 489B; 496A; 501B); cf. *Ep.* 2 (PG 102, 597BC; 612A).

[481] *Amphil.* 180 (PG 101, 885A–889B); cf. *Ep.* 102 (PG 102, 925CD).

[482] *Amphil.* 189 (исто, 916A).

[483] Исто, 945D–948A.

те мере разводнио једну конструкцију доказа **Григорија Ниског** да то можда још и задовољава верујуће, али оштроумне противнике само тера на смех.[484] Ова цензура **Фотију** поново пружа згодну прилику да истакне аналогијско мишљење у његовом фундаменталном значају за теолошку гносеологију.[485]

Мерила књижевне критике које је поставио **Фотије** донекле је копирао учени **Арета Кесаријски** у схолијама, у којима су веома уважена и *Amphilochia*.[486] — У оквир **Фотијеве** *Мисīаīоīије* спадају Κεφάλαια συλλογιστικά[487] његовог савременика **Никите Византијског**; дугачак наслов тог памфлета садржи све критеријуме његове аргументације која барата хипотетичким и дисјунктивним силогизмима.[488] И теолошка расправа са исламом прижељкује научно засновано и формално дотерано приказивање.[488a]

Велики, столећима утицајан преокрет у византијску теологију увео је човек чија блистава личност и широка интересовања као да су хришћанској теологији најпре остављали само скромну споредну улогу међу наукама и уметностима. Но, повезаност широког философског образовања са амбицијом да се проникне у све гране знања учинила је стваралаштво **Михаила Псела** захтевним новим почетком управо за теолошку методику.[489] Његова комбинација организације науке, наставне и списатељске делатности представљала је нову поставку већ и самим тим што свој студиј није могао започети у некој цвета-

[484] Cod. 222 (ed. R. **Henry**, *Bibliothèque*, III, Paris 1962, 201f.).

[485] Исто, 202, p. 36–203, p. 16. — Згодан пример баратања аналогијама које је практиковано и у простим монашким круговима пружа пријатељ **Андрије Салоса, Епифаније**, када „философима" поносним на своју „дијалектику" божанске тајне тумачи поређењима из свакодневног живота: **Никиф. Пресв.**, *Vita S. Andreæ Sali* VII, 46f. (PG 111, 684A–685B).

[486] **B. Laurdas**, „Τὰ εἰς τὰ Ἀμφιλόχια τοῦ Φωτίου σχόλια τοῦ κώδικος 449 τῆς Λαύρας", *Ἑλληνικά* 12 (1953), 252–272; исти, „Photius and Arethas, a chapter in the history of classical and byzantine scholarship", *Bull. de l'ass. intern. d'étud. du Sud-Est europ.* 8 (1970), 64 f.; **L. G. Westerink**, „Marginalia by Arethas in Moscow greek Ms 231", *Byz.* 42 (1972), 196–244.

[487] Ed. **Hergenröther**, *Monum. Graeca* (в. нап. **294**), 84–138.

[488] Ти критеријуми су: a) теолошки принципи (из Отаца), нпр. Поглавља I, XX, XXIII, XXIV итд., b) консензус Отаца, нпр. Погл. II, III, VII, XIII итд., c) консензус цркве, нпр. Погл. II, IV итд., d) сведочење Писма, нпр. Погл. IV, XII итд., e) κοιναὶ ἔννοιαι (махом арист. категорије), нпр. Погл. V, XI, XVI, XIX, XXI, XXII, итд. — **Хуго Етеријано Никиту** назива „novus philosophus" (*PL* 202, 259C).

[488a] Овде исто тако наслов садржи појединачне елементе: κοιναὶ ἔννοιαι, διαλεκτικὴ μέθοδος, φυσικὰ ἐπιχειρήματα, συλλογιστικὴ πολυτεχνία (PG 105, 673A–701D, нароч. 673C; 684AC, 685BD. Даље: 808A; 808D–809A); упор. **A.-Th. Khoury**, *Les théologiens byzantins et l'Islam*, I: *Textes et auteurs (VIII^{e}–XIII^{e} s.)*, Münster 1966, 113–164, нароч. 113–119, 135–141.

[489] О **Пселовим** теолошким радовима: упор. нап. **112** и **223**, као и **Zervos** (в. нап. **298**), 24, 34 f., 184–191; **M. Jugie**, „Psellos", *DThC* XIII, 1 (Paris 1936), 1151–1154.

јућој философској школи нити утемељити са знаменитим приватним учитељем.[490] Нарочито га је болело што се на Истоку и Западу оскудна философија његовог доба бавила једино почетним основима аристотеловске логике, док је **Платон**, напротив, дотицан само узгред; последица је била та да су се управо у теологији покретали бројни проблеми, али се није примицало њиховом решењу.[491] Излаз богат дијалектичким противречјима, који је Псел отворио из тог ћорсокака, морао се — с обзиром на подозрење црквено-традицијски настројених пријатеља — наћи на уском гребену између необузданог философско-естетског ероса и обавезног зазирања пред тајнама вере. Овде можемо назначити само главне линије његовог ни у ком случају спроведеног и баш зато тако подстицајног пројекта.[492]

Псел себе, пре свега, никада не види као новатора; наспрам свих напада тврдокорно се држи тога да само подражава **Василија Великог** и **Григорија из Назијанза** када античку философију и књижевност, уколико су усагласиве са догмом, користи за потребе хришћанске теологије.[493] За овај неминован процес асимилације он на многим местима употребљава платоновску метафору о претварању морске воде у воду за пиће (ἁλμυρός — πότιμος).[494] **Пселу** су позната са хри-

[490] Упркос реторичкој одори, његове са тим повезане жалбе у самој сржи треба узети за озбиљно: упор. *Chronogr.* VI, 37, 42f. (ed. **Renauld** [в. нап. **110**], I, 135, 137f.); о образовању добијеном од оца: **Σάθας** [в. нап. **111**], V, 36. У умирућој Византији тај суд о могућностима студирања поновио је **Генадије Схоларије**: упор. **Podskalsky** (в. нап. **41**), 314, 321f. — О **Пселовој** наставничкој делатности: **L. Bréhier**, „L'enseignement supérieur à C/ople dans la dernière moitié du XI^e s.", *Rev. intern. de l'enseign.* 38 (1899), 97–112. Његове манастирске године у овом контексту једва да играју неку улогу: упор. Βυζαντινά 6 (1974), 15–22 (**P. Gautier**).

[491] *Chronogr.* III, 3 (ed. **Renauld** [в. нап. **110**], I, 33). — У својој похвали **Јовану Италу** истиче за Грке заправо срамотан примат арапске („варварске") науке: *Scr. min.* I [в. нап. **91**], 51f.

[492] Релевантна литература је више него оскудна. Методски је потпуно мањкав текст **Δ. Ι. Κουτσογιαννόπουλος**, „Ἡ θεολογικὴ σκέψις τοῦ Μιχαὴλ Ψελλοῦ", *Ἐπ. Ἑτ. Βυζ. Σπ.* 34 (1965), 208–217; у обрађеном материјалу ограничен: **P. E. Stéphanou**, „Le témoignage religieux de Michel Psellos", Πεπραγμ. τοῦ Θ' Διεθν. Βυζ. Συνεδρ. (Θεσσ. 1953), II, Ἀθήνα 1956, 268–273 (=Ἑλληνικά, Παράρτημα, 9). Ове монографије теологији не посвећују чак ни засебно поглавље.

[493] Пре свега у апологетској беседи против **патр. Јована VIII Ксифилина**, али и у многим другим беседама и песмама: **Σάθας** (в. нап. **111**), V, 444.447; исто, 152; *Scr. min.* I (в. нап. **91**), 257, p. 23f. (Беседа против М. Керул.); PG 35, 309f., PG 122, 901–908.

[494] *Ep.* 267 (једном монаху): *Scr. min.* II (в. нап. **300**), 312, p. 12–17; *De omnif. doctr.* (ed. **Westerink** [в. нап. **298**], 99 [nr. 201]); *Алегорија на Зевсовој агори* (ed. **K. Sathas**, у: *Ann. de l'ass. pour l'encour. des ét. grecqu.* 9 (1875), 211.215). Још је **Григ. из Наз.** употребљавао један сличан појмовни пар: *or* 44, 1 (PG 36, 608A) ⟨српски превод, нап. **63**, „На недељу нову", т. II, 427⟩. — Упор. Платон, *Phaidros* 243d (в. пролог **Филотеја Кокина**, стр.1); **Филон**, *De somniis* I, 18 (ed. **P. Sanivel**, Paris 1962, 28–30 (= Les œuvres de Ph. d'Alex., 19). — Слична

шћанством неспојива учења платоновских, али и осталих философских школа антике;[495] ипак је убеђен да су мит и мудрост антике делом добили коначно тумачење тек захваљујући откривењу. Није ли Зевсово веће богова у **Хомеровој** Илијади погођена метафора за хијерархијске хорове анђела?[496] На исти начин све суштинске догме хришћанства имају своје претече код **Платона**.[497] И сопствена сазнања **Псел** дугује — по властитом признању — „мукама" које су му задали **Платон** и **Аристотел**.[498] Мада **Аристотелове** исказе, посебно у *Метафизици*, сматра нејасним,[499] цени га због јасне методике.[500] У полемичким и апологетским беседама осетан је труд око „геометријски прецизних" силогизама.[501] С друге стране, постоје истине које се могу искусити само с оне стране граница силогистичких дедукција,[502] једна ἔλλαμψις, којој треба ἀναγωγή једног **Мојсија**.[503] Ако је и делио веру хеленизма да философија мора стајати на врху свих наука,[504] **Псел** истовремено не оставља никакву сумњу у то да ма колико брижљиво доказано и тачно формулисано учење у конфликтном случају мора узмаћи пред откривеном истином:[505] јер насупрот грчкој науци, хришћанска теологија своје централне појмове добија од Бога.[506]

слика налази се такође у основи *in Ex* 15, 23–26: упор. **Филон**, *De somniis* II, 281 (исто, 234); *De vita Mosis* I, 186 (ed. **R. Arnaldez** i dr., Paris 1967, 114 [Oeuvres, 22]).

[495] Нпр. у *Беседи ученицима* (ed. **Boissonade** [в. нап. **109**], 152); *Scr. min.* I (в. нап.91), 456, p. 4–15.

[496] *Алегорија на Зевсовој агори* (в. нап. **494**), 211–215, нароч. 211–213 (упор. исто, 201, нап. 1: **Порфиријев** предложак); *De omnifar. doctr.* 54 (в. нап. **494**), 39 (упућивање на **Платоновог** *Тимаја*).

[497] **Zervos** (в. нап. **298**), 142 (из Cod. Par. gr. 1182); **Σάθας** (в. нап. **111**), V, 444f.; о оцени Платона: Joannou (в. нап. **302**), 7.

[498] Упор. **Boissonade** (в. нап. **109**), 146, као и нап. **109**!

[499] **Σάθας** (в. нап. **111**), IV, LI, нап. 3 (из Cod. Par. gr. 1182); V (в. исто), 442. — Упркос томе, **Псел** је зависан од **Аристотела** и у учењу о Богу: **Zervos** (в. нап. **298**), 189.

[500] Упор. нап. **111**, као и **L. Benakes**, „Studien zu den Aristoteleskommentaren des Michael Psellos", *Arch. f. Gesch. d. Phil.* 43 (1961), 229f. (нап. 40).

[501] *Scr. min.* I (в. нап. **91**), 234, p. 16–23; **Sathas** (в. нап. **111**); V, 195; упор. *Chronogr.* VI, 39 (ed. **Renauld** [в. нап. **110**], 136). Исто тако су његови систематски списи стално прожети методским разматрањима: тако Δόξαι περὶ ψυχῆς (cf. PG 122, 1032A; 1032D–1033A).

[502] **Σάθας** (в. нап. **111**), V, 445–447; *Chronogr.* (ed. **Renauld** [в. нап. **110**], I, 136f.).

[503] **Σάθας**, V, 449; *Scr. min.* I (в. нап. **91**), 447, p. 28; упор. **S. A. Sofroniu**, „Michael Psellos' Theory of Science", Ἀθηνᾶ 69 (1966–67), 78–90. — О ἀναγωγή: упор. **Ps.-Dion.**, *Cael. Hier.* IX, 3 (PG 3, 261A) ⟨српски превод, нап. **423**, гл. IX/3, 13⟩; *Eccl. Hier.* V, 2 (501C) ⟨српски превод, нап. **96**, гл. V, 60⟩.

[504] **Σάθας**, V, 55; *Scr. min.* I, 429, p. 1–4; 430, p. 9–11.

[505] **Σάθας**, V, 58.

[506] *De omnifar. Doctr.*, App. III (в. нап. **298**), 106, p. 48–55.

Више новоплатоновској философији него **Пс.-Дионисију**, кога у Διδασκαλία παντοδαπή — за разлику од **Максима Исповедника и Јована Дамаскина**[507] — само једном цитира, захваљује философ увиде своје *theologia negativa*: Божија суштина не може се схватити ни чулима ни разумом, јер Бог није описив ни преко материјалних ни преко духовних суштастава; напротив, он се само посредно из својих својстава и дејстава може разазнати „у силуети".[508] **Псел** повремено буди утисак као да заговора једну потпуно нефилософску теологију: „ἵνα τὸ πᾶν ἐν βραχεῖ συγκεφαλαιώσωμαι, θεολογία καὶ οἰκονομία τὸ ἡμετέρον σέβας".[509] Једној Λύσις τῆς κοινῆς ἀπορίας ἀπάντων τῶν ἔξω τοῦ ἡμετέρου δόγματος τῶν Χριστιανῶν о нужности учовечења није потребно никакво рационално промишљање.[510] **Михаило Псел** себе увек сматра промотером, не и систематичарем; у својој доктрини нигде није оригиналан, док је у методи дијалектичан, што значи да обухвата обиље аспеката али никада довршених. Ако хоћемо да га приближимо западној схоластици, то можемо једино на основу његове доминантне интенције да измири античку философију и хришћанство,[511] а која се најјасније документује у похвали и покуди за два патријарха, **Михаила I Керуларија** и **Јована VIII Ксифилина. Керуларију** упућује замерке не само због глобалне осуде студирања **Платона** и **Аристотела**, као и нареѣеног спаљивања **Порфиријевих** књига,[512] већ и због његовог појма теологије, потпуно несклоног науци: „Σοὶ δὲ ἡ σοφία καὶ ἡ θεολογία ἐξ ἑτέρων ἀρχῶν, ὧν οὔτε ἴσμεν, οὔτε πεπεύσμεθα, εἰ μὴ τὰς Διὸς δέλτους ἐρεῖς· οὔτε γὰρ φιλοσοφήσας, οὔτε στερεομετρήσας, οὔτε βιβλίους προσομιλήσας ποτέ, οὔτε σοφοῖς ἐντυχών, οὐχ Ἕλλησιν, οὐ βαρβάροις, οὐδέσιν ἄλλοις, αὐτεπιστήμη καὶ αὐ-

[507] И у свом исповедању вере претежно се ослања на **Дамаскина: A. Garzya**, „On Michael Psellus' Admission of Faith", *Ἐπ. Ἑτ. Βυζ. Σπ.* 35 (1966/67), 41–46.

[508] *De omnifar. doctr.* 15 (в. нап. **298**), 23f.; cf. *Expos. orac. chald.* (PG 122, 1148D–1149A); *Comm. in Gregor. Naz.* (ed. **Levvenklaius** [в. нап. **112**], 1068); *Chronogr.* VI, 42 (ed. **Renauld** [в. нап. **110**], I, 137f.).

[509] *Scr. min.* I (в. нап. **91**), 450, p. 11–13. — О колебљивој процени себе као философа: упор. **Σάθας** (в. нап. **111**), V, 219, p. 8–10; 462, p. 24–29.

[510] *De omnifar. doctr.*, App. IV (в. нап. **298**), 106–108.

[511] Као ентузијастичан учитељ и промотер с њим се понајпре може поредити **Пјер Абелар**, иако су у погледу биографије и учења прилично различити: упор. **L. Grane**, *Peter Abaelard — Philosophie u. Christentum im Mittelalter*, Göttingen 1969 („Галски Сократ, велики Платон Запада, наш Аристотел" назива га **Петар Венерабилис** у епитафу: *PL* 178, 103C; упор. **Абеларову** *Theol. christ.* I [исто, 1159f.]; III [1012CD]).

[512] Упор. нап. **302**, као и *Scr. min.* I (в. нап. **91**), 267; упор. **Bidez** (в. нап. **297**), 71–89; **J. Dräseke**, „Psellos u. seine Anklageschrift gg. den Patr. Michael Kerullarios", *Ztschr. wiss. Theol.* 48 (1905), 221–259; 362–409; **E. Kurtz**, „Ist Psellos so schwer zu übersetzen?", *Vvrem* 13 (1906), 227–238; **Й. Н. Любарский**, „Пселл в отношениях с современниками (Пселли и семья Керулариев)", *ВизВрем* 35 (1973), 89–102.

τοσοφία ὡς ἂν ἐρεῖς, ἡμῖν ἀναπέφανσαι."[513] Таква непросвећена теологија наравно да не може одолети завођењима врачања и опскурантизма.[514] **Ксифилин** је, напротив, поседовао солидна знања у философији,[515] али је као монах и патријарх прошао кроз развој који га је, с обзиром да је почео као аристотеловац, испунио растућим неповерењем спрам **Платона** и новоплатонизма.[516] Ако је веровати погребном слову које му је посветио **Псел**, изгледа да је заступао теологију проткану херметичким елементима која се није слагала ни са трезвеношћу аристотеловске философије ни са хришћанском догмом.[517]

Са померањем односа моћи на царском двору сам **Псел** је крајем живота изгубио све важне позиције, али је измакао осуди учења и списа од стране цркве и цара. Тако је семе које је посејао у свим гранама знања у први мах несметано исклијало; тек су у следећој генерацији искораци ученика подстакнути његовим учењима пробудили противљење ауторитета.

Оно што нам говоре ондашњи историчари и црквени документи о **Јовану Италу, Пселовом** ученику и следбенику у звању ὕπατος τῶν φιλοσόφων, даје непотпуну и често полемички представљену слику.[518] Отуда не треба да чуди што истраживање до сада није довело до јединственог става о томе у којој мери тог љагом хетеродоксије оптерећеног туђинца из јужне Италије треба називати „хришћанским фило-

[513] **Σάθας** (в. нап. **111**), V, 505–513, нароч. 507 (цитат)–509.

[514] *Scr. min.* I (в. нап. **91**), 237.

[515] **Σάθας** (в. нап. **111**), IV, 428f. — Нажалост, и даље не располажемо неком задовољавајућом монографијом о **Ксифилину**; оба рада **K. G. Bonesa** нису уверљива ни са аспекта материјала на ком се темеље, а ни методе: *Ἰωάννης ὁ Ξιφιλῖνος ὁ νομοφύλαξ, ὁ μοναχός, ὁ πατριάρχης καὶ ἡ ἐποχὴ αὐτοῦ*, Ἀθήνα 1937; Προλεγόμενα εἰς τὰς ἑρμηνευτικὰς διδασκαλίας τοῦ Ἰωάννου VIII. Ξιφιλίνου πατριάρχου Κ/πόλεως, нав. место 1937. Даље: **Й. Н. Любарский.**, „Пселл в отношениях с современниками (Иоанн Мавропод, Иоанн Ксифилин, Константин Лихуд)", *Палест. сборн.* 23 (86) (1971), 125–143 (ограничава се на биографије).

[516] **Псел** га у својој одбрани **Платона** и **Хрисипа** назива μισοπλάτων, μισολόγος, μισοφιλόσοφος: **Σάθας** (в. нап. **111**), V, 445. Упор. **U. Criscuolo**, „Sui rapporti tra Michele Psello e Giovanni Xifilino (ep. 191 **Kurtz-Drexl**)", *Atti Accad. Pontaniana n. s.* 24 (1975), 1–8.

[517] **Σάθας** (в. нап. **111**), IV, 456–462, нароч. 459ff.

[518] Информације из најважнијег извора, наиме *Алексијаде* **Ане Комнине**, окупио је **L. Oeconomos**, *La vie religieuse dans l'Empire byzantin au temps des Comnènes et des Anges*, Paris 1918, 18–37. — Међу црквеним документима на првом месту су протоколи претреса пред царем и синодом (март 1082): **Ф. Успенский**, „Делопроизводство по обвинению Иоанна Итала в ереси", *Извест. русск. археол. инст. в К/поле*, II, Одесса 1897, 1–66; савремени Анонимус, *Scholion* (ed. **J. Darrouzès**, *Nicétas Stéthatos, Opuscules et letters*, Paris 1961, 21.136 (нап. уз нр. 74) [= *SC* 81]); Anonimus, *Scholion uz Maks. Homol., Quaest. ad Thal., qu.* 62 (PG 90, 661A) (у вези са тим *Синодикон православља* [в. нап. **305**], 197, нап. 105); **Никита из Хераклеје**, Λόγος ἀπολογητικός (ed. **Darrouzès**, *Doc. inédits* [в. нап. **120**], 304, p. 4–17); **Никита Хонијат**, *Thessaur.* (ed. **Tafel** [в. нап. **194**], 1–3); *Синодикон православља* (в. нап. **305**): у вези са традирањем текста упор. *Ech. d'Or.* 26 (1927), 415.

софом“.[519] Као једини сигуран критеријум за процену остају нам малобројни сачувани списи,[520] међу којима *Quaestiones* — слично **Пселовом** *De omnifaria doctrina* — омогућују истицање извесних сличности и паралела са Πηγὴ γνώσεως **Јована Дамаскина**, не поседујући при том њену затвореност и црквени назор.[521]

У свим се трактатима на врху цитираних ауторитета налази Аристотел (често само у скраћеном препису), кога прате **Платон**, **Прокло** и **Амоније Хермије**; изразито теолошка проблематика само се периферно третира. **Итал** је, као касније **Евстратије Никејски** и **Сотирих Пантевген**, теолошки дилетант који из уживања у дијалектици више плете питања него што на њих одговара; тамо где то чини недостаје му перспектива неке велике теолошке синтезе. Поједине, делом несагласне примедбе допуштају, међутим, опрезне закључке како је **Итал** могао замишљати изградњу једне теологије. У апорији о οὐσία αὐθύπαρκτος он позива читаоце да у тумачењу тог појма следе старе Грке као философске експерте по вокацији, чија схватања у овом случају противрече догмама цркве.[522] У дефиницију и раздеобу непогрешиве ἐπιστήμη он не укључује теологију.[523] Отуда се консеквентно захтева више могућности доказивања и поучавања за један те исти објект: „Οὐκ ἔστιν ἄδηλον τοῖς πολλοῖς ἢ μᾶλλον εἰπεῖν τοῖς σοφωτέροις, ὡς οὐ μία ἀπόδειξις τοῦ αὐτοῦ, οὐδέ γε διδασκαλία μία, ἀλλ’ ἔστι περὶ ἑκάστου τῶν ὄντων εἰπεῖν, ποτὲ μὲν φυσικῶς, ποτὲ δὲ θεολογικῶς τε καὶ λογικῶς, καὶ ἄλλοτε ἄλλως περὶ τῶν αὐτῶν διαλέγεσθαι δοκεῖ τοῖς αὐτοῖς.“[524] Ако се θεολογικῶς не

[519] **Joannou** (в. нап. **302**), 39–63 и крит. реценз. **P. E. Stéphanou** у *OCP* 23 (1957), 431–436. — И други учени људи у **Италу** виде философа који као нужно зло прихвата, односно бира колизију са хришћанством: **I. Dujčev**, „L'umanesimo di Giovanni Italo“, *Stud. Biz. e Neoell.* 5 (1939), 432–436 (= *Atti V Congr. Intern. di Stud. Biz.*); **Н. Н. Кечакдмадзе**, „Из истории общественной мысли Византии в XI в.“, *ВизВрем* 29 (1968), 170–176; исти, *Ioane Italosis šemok 'medeba* (Delo Jovana Itala), Тбилиси 1970 (није ми доступно).

[520] Ретко доступно издање које је сачинио **G. Cereteli** у два тома (в. нап. **303**), штампано као рукопис, у целости је садржано у побољшаној едицији **P. Joannou** (в. исто), коју је са своје стране преузео и проширио **Н. Кечакмадзе**, *Joannis Itali opera*, Тбилиси 1966 (посебно завређује пажњу одбрамбено писмо патријарху: исто, 234f.). Због веће приступачности цитирамо кад год је могуће према **Joannou**.

[521] О сличностима дијалектичке методе: упор. *Синодикон йравославља* (ed. **Gouillard** [в. нап. **305**], 57, p. 185–189 [1. Анатема]; 198, нап. 114 [из: **Никита Хонијат**, *Thesaur.* XXIII]) са **Јов. Дам.**, *Contra Jacob.* (PG 94, 1439 [§ 6]).

[522] **Joannou** (в. нап. **303**), 9 (qu. 7).

[523] Исто, 39, p. 26–30 (qu. 29); о апсолутном важењу лог. apodeixis: исто, 74, p. 16–18 (qu. 55); 18, p. 19–22 (qu. 16). Дијалектика егзистира и важи само у области философије: **Кечакмадзе** (в. нап. **520**), 3 (nr. 6).

[524] **Joannou** (в. нап. **303**), 5f. (qu. 4); са тим упор. (паралелно као постулат перипатетичара) **Висарион**, Πρὸς τὰ Πλήθωνος πρὸς Ἀριστοτέλη περὶ οὐσίας, у: *Aus Bessarions Gelehr-*

односи на новоплатоновско богозрење,[525] већ на хришћанску теологију, онда се **Итал** приближава тези о „двострукој истини“ једног **Зигера од Брабанта**.[526] Да је **Јован Итал** заступао начелан, непремостив јаз између науке и вере може се закључити и стога што допушта, истина, људском уму да схвати егзистенцију тројичног Бога, али не и врсту и садржај његове суштине.[527] Кад су у питању специфичности терминологије везане за Свету Тројицу, треба одустати од сваког захтева за доказима и безусловно следити изјаве Отаца како би се лудост Бога као виша мудрост ставила изнад људске мудрости.[528] Већ у квантитативној несразмери дијалектичке философије и фидеистичке „теологије“ не може се сасвим избећи утисак да се вера овде потискује у правцу једног потпуно арационалног „слепог веровања“. Сетимо се, поређења ради, само на диспропорције између високе специјализованости у било којој појединачној науци и неразвијене, па отуда „реакционарне“ катехистичке вере код многих западних редовника данашњег доба.

Са осудом **Јована Итала** и његовим протеривањем у један манастир, борба између дијалектичара и антидијалектичара нипошто није била окончана. Његов вероватно најдаровитији, а сигурно најобразованији ученик, **митрополит Евстратије Никејски**, одступа од свог учитеља утолико што нити философију као дисциплину апсолутизује нити је супротставља једној теологији лишеној аналогије и сваке рационалне обраде, већ пушта да аристотеловска силогистика прожме и најсуптилнија разгранавања мистерија вере. Дистанца историјских докумената од историјске истине изгледа да је у овом случају минимална.[529] Ипак

tenkreis (в. нап. **356**), 149, r– 34–150, p. 7), као и **Боетије**, *De trin.* II (*PL* 64, 1250B); о томе: **K. Bruder**, *Die philos. Elemente in den Opuscula sacra des Boethius*, Leipzig 1928 (= Forsch. z. Gesch. d. Phil. u. Pädagog., III, 2) (бројне паралеле са **Италом**).

[525] О ексклузивном **Италовом** занимању за филоз. гносеологију: упор. **Joannou** (в. нап. **302**), 32f; исти, „Die denkende Seele in der byz. Metaphysik“, *Philos. Jhb.* 64 (1956), 228–244.

[526] Упор. и двојну **Абеларову** позицију: **J. Cottiaux**, La conception de la théologie chez Abélard“, *RHE* 28 (1932), 247–295; 533–551; 788–828.

[527] **Joannou** (в. нап. **303**), 91, p. 8–11 (qu. 63); када су у питању појам и егзистенција Тројице, он признаје и новоплат. „доказ из претхођења“ (исто, 109–114 [qu. 68]).

[528] Исто, 149, p. 14–19; 150, p. 29f. (qu. 93); упор. 155, p. 35–39 (qu. 87).

[529] **Ана Комнина** само једном помиње **Евстратија** као бриљантног дијалектичара (*Alexias* XIV, 8: Bonn II, 301, p. 9–13); протокол и појединачно гласање у његовом процесу (последње издање): **P. Joannou**, „Der Nominalismus u. die menschliche Psychologie Christi — das Semeioma gg. Eustratios v. Nikaia (1117)“, *Byz. Ztschr.* 47 (1954), 369–378; исти, „Eustrate de Nicée. Trois pièces inédites de son procès (1117)“, *Rev. Et. Byz.* 10 (1953), 24–34; беседа његовог главног противника, **Никите из Хераклеје** (ed. **Darrouzès** [в. нап. **120**], 276–305); оптужбена беседа ретора **Никите Сеидиса** (наслов и изводи код **Darrouzès**, 306–309): у најважнијем рукопису [Cod. Athen. 483 (XIII v.), ff.227r–265v: упор. **O. Schissel**, „Niketas

се у вредновању његове теолошке методике држимо првенствено његових властитих дела, бар оних које је **А. Димитракопулос** издао.[530] Оно што најпре упада у очи је да се **Евстратије** грчевито хвата **Псеудо-Дионисија Ареопагита**. У конфронтацији са Латинима, који баш као и у **Фотијево** време уводе у битку **Августина, Амвросија** и **Иполита**,[531] он као методског мајстора цитира **Ареопагита** (καὶ αὐτοῖς Λατίνοις μάρτυς ἀξιόπιστος).[532] С обзиром на постављање једне позитивне тезе од стране **Петра Гросолана** у јавној расправи пред царем (1112), он покушава (надовезујући се на један израз **Апостола Павла**) да „апостолског ученика" укључи као крунског сведока апофатичког карактера византијског тројичног богословља.[533] При том се до те мере саживљава са улогом ангажованог теолога контроверзе, да противречност свом иначе готово позитивистичком ставу према теологији нити открива нити рефлектује.[534] Са изузетком два трактата о Светом Духу,[535] сви остали се одликују сталном употребом (махом хипотетичких) силогизама (сорита) и дијаретичким одређењем појмова;[536] цитати из Писма и Отаца хотимично су подређени том врсном доказном средству. Отуда је разумљива оптужба у семиоми синода који га је суспендовао, наиме, да је прекомерно поверење у конклузивно мишљење код **Евстратија** тесно повезано са чудним коришћењем базичних извора откривења.[537]

Seides, eine Handschriftenstudie", *Div. Thomas* 15 (1937), 88] налази се следећи пасус о методи (f.230v–231r): „Ὦ καινὲ θεόλογε... δεῦρο κάτελθε ἀπὸ ὕψους τῆς ἰσχύος τῶν ἀκαίρων συλλογισμῶν, πρὸς τὸ βάθος καὶ τὴν ἁπλότητα τῆς θείας γραφῆς... δεῦρο σὺν ταπεινότητι τοῖς ἀγραμμάτοις ἡμῖν... ἄκουσον ῥήματα θεῖα περὶ χριστοῦ καὶ ἀληθινά, οὐκ ἀποφθέγματα ἡμετέρας κοιλίας, οὐδὲ πλάτωνος καὶ ἀριστοτέλους τῶν φιλοσόφων, ἢ δημοσθένους καὶ ἑρμογένους τῶν σῶν ῥητόρων, ἢ προκλου καὶ σιμπλικίου ἐξηγουμένων τὰ μάταια, οὐδὲ στοϊκῶν καὶ ἐπικουρίων καὶ τῶν τοιούτων... ὁ λόγος τῆς πίστεως οὐδὲ μιᾷ λογικῇ τινι περιεργασίᾳ κρατύνεται ἢ τεχνικαῖς πλοκαῖς, ἀλλὰ δι'ἁπλότητος ῥημάτων, ὁμοτίμως πᾶσι καταγγελόμενος"; **Никит. Хон.**, *Thesaur*. (ed. **Tafel** [в. нап. **194**], 3–5); *Синодикон православља* (в. нап. **305**), 69, p. 388–71, p. 403; коментар уз то: исто, 206–210.

[530] *Ἐκκλ. βιβλ.* (в. нап. **63**), 47–198; о инедита: упор. **Joannou**, „E. d. N. — Trois pièces" (в. нап. **529**), 25, нап. 3; **Hoeck** (в. нап. **142**), 25. С обзиром на спаљивање књига које су наложили цар **Алексије Комнин** и Синод, број сачуваних списа је знатан.

[531] **Δημητρακόπουλος**, на нав. месту, 67; упор. **Фотије**, *Ep*. 24, 16 (PG 102, 809C); *Syll*. 9 (исто, 393A); **Jugie**, *Theologica dogmatica* (в. нап. **17**), II, 301, нап. 2.

[532] **Δημητρακόπουλος**, 85 (упор. 66; 74).

[533] Исто, 87–89.

[534] Сума приговора упућених Латинима (исто, 83, p. 21–30) у светлу његовог властитог поступка може се окарактерисати једино као гротескна.

[535] Исто, 71–99.

[536] Разликовање логичких, физичких и теолошких доказа (исто, 160: наслов) не укида јединство спекулативне аргументације.

[537] **Joannou**, „Nominalismus" (в. нап. **529**), 377, p. 3–11; упор. **Никиту Сеидиса** (в. нап. **529**).

Не делују невероватно ни две последње тачке у *syllabus*-у јереси донесеном против њега, а које достижу врхунац у тврдњи да сам Христос у јеванђељу говори у аристотеловским силогизмима.[538]

Оно што **Евстратија Никејског** избацује на врх изгледа да је само екстрем једне распрострањене склоности према аристотеловској логици. Већ јој **Никита Ститат** признаје извесно скромно место на страни традиције.[539] **Јевтимије Зигабен** користи **Дамаскина** као гласноговорника једне у теологији наслеђене дијалектике,[540] да би томе прикључио изводе из **Пс.-Дионисија Ареопагита** са његовим рашчлањавањем науке о Богу.[541] Јасне резерве у односу на силогистику испољава напротив **Теофилакт Охридски**.[542] Одмереност различитих доказних средстава одликује шест дијалога о исхођењу Светог Духа, чија је помирљива тенденција **Никити из Маронеје** обезбедила пажњу и код Латина.[543] Лишена сваке методске рефлексије, теолошка „сума" **Нила Доксопатра** издваја се само захваљујући обиму своје грађе у односу на сличне хомилије или катехезе.[544] — Пресек од **Јевтимија** до **Нила** чини јасним да је код „дијалектичара", упркос свем жару, реч само о груписању коме се у властитом табору насупрот, односно уз бок могу ставити не само противници већ и потпуно независни теолози.[545]

У спору око питања да ли Христос који себе жртвује може истовремено бити и прималац те жртве, фронт пролази између логички верзи-

[538] **Joannou**, „E. d. N. — Trois pièces" (в. нап. **529**), 34, (23f.).

[539] *Synthesis üb. das Filioque* 23f. (изд. **Michel**, *Humbert u. Kerullarios*, II, Paderborn 1930, 400, p. 12ff; 401, p. 10ff.).

[540] *Panopl. Dogm*. 1 (PG 130, 33C–45A); упор. у невизант. простору **Илију из Нисибиса** († ca. 1060): **L. Horst**, *Des Metropoliten Elias v. Nisibis Buch vom Beweis d. Wahrheit des Glaubens*, Colmar 1896, 56–84 (II,4).

[541] Исто 2 (45B–49B; упор. 95C–100A).

[542] У *Ep. 1 ad Cor*. (PG 124, 577A; 580A; 596AB).

[543] Ed.: PG 139, 165–221; **N. Festa**, „Niceta di Maronea e i suoi dialoghi sulla processione dello Spirito Santo", *Bessarione* 16 (1912), 80–107; 126–132; 226–286; 17 (1913), 104–113; 295–315; 18 (1914), 55–75; 243–259; 19 (1915), 239–246; у вези са тим: **M. Jugie**, *Theol. dogm*. (в. нап. **17**), II, 313–326.

[544] Наслов: Περὶ τῆς ἐξ ἀρχῆς καὶ μέχρι τέλους οἰκονομίας τοῦ θεοῦ εἰς ἀνθρώπους ἱστορία ἐπωφελὴς καὶ περὶ χριστιανικῆς πολιτείας, ὅπως συνέστη, καὶ κατὰ πάντων τῶν αἱρετικῶν (Cod. Vat. gr. 1426 [XVI v.], ff.296v–435v (и у Cod. Vat. gr. 696 [XII в.] и 1945 [a. 1650]). Делимично издање: **S. Caruso**, „Echi della polemika bizantina antilatina dell XI–XII sec. nel De oeconomia Dei di Nilo Doxopatres", *Atti Congr. Intern. di Studi sulla Sicilia Normanna*, Palermo, Ist. di Stud. Med., 1973, 3–32. — У вези са рашчишћавањем ауторства и литерар. зависности је и Συναγωγὴ δογματικὴ στοιχειώδης ἀπὸ φωνῆς Ἰωάννου ταπεινοῦ μοναχοῦ (Cod. Par. gr. 1277 [XIII v.], ff.196v–198r), која само сумарно претреса поједине категорије и основне христолошке појмове.

[545] У погледу Запада упор. нап. **159**!

раних „интелектуалаца“,[546] окупљених око њиховог првоборца **Сотириха Пантевгена**,[547] и синода који се служи патристичком аргументацијом.[548] **Сотирихова** метода једва се може разабрати из неколицине страна његовог властитог дела.[549] Синодалци у њему ипак виде охолог дијалектичара,[550] не примећујући да су више пута и сами попустили истој склоности.[551] Оно уистину опасно код **Сотириха** отуда није било коришћење силогизама, већ — слично као и код **Евстратија Никејског** — смела али не и далекосежна игра са привидним несагласјима у традиционалној догми.[552] На другој страни, о допуштености силогизама у теолошким диспутима, чак и са Латинима, увек се изнова дебатовало;[553] оно *de facto* никада није било сасвим прибављено *de iure*.

Знак пооштрене реакције против растућег утицаја θύραθεν σοφία, који се првенствено манифестовао у занесењачком дивљењу[554] **Про**-

[546] Социолошки је реч о ђаконима „Велике цркве“: **Ник. Хонијат**, *Thesaur.* xxiv (PG 140, 152D): οὐκ ὀλίγη τε τῶν περὶ τὸ βῆμα ἐλλογιμωτέρων εὐλαβεστάτων διακόνων ἀπόμοιρα.

[547] Дела: *Dial.* (PG 140, 137B–148C); *Ἀπολογία* (ed. I. **Σακκέλιον**, *Πατμ. βιβλ.*, Ἀθήνα 1890, 329f.). Даље: *Synodus* (**Ник. Хонијат**, *Thesaur.* xxiv: PG 140, 148C–201A); *Synodikon d. Orthodoxie* (ed. **Gouillard** [в. нап. **305**], 73, p. 424–75, p. 471) са *Коментаром* (исто, 210–215; упор. и **Tchérémoukhine**, „Le concile de 1157 à C/ople et Nicolas, évêque de Méthone“, *Mess. de l'Exarch. du patr. russe en Eur. centr.* 17 [1969], 137–173).

[548] **Ник. Хон.**, *Thesaur.* xxiv (PG 140, 185A).

[549] Упор. исто, 140A.

[550] Исто, 181B; 188CD.

[551] Исто, 172D; 176A; 188D.

[552] Упор. **H. Pachali**, „Soterichos Panteugenes u. Nikolau v. Methone“, *Ztschr. f. wiss. Theol.* 50 (1907), 50–55, 368f. (оно што је тамо речено о оригенизму важи и за **Сотириха**).

[553] Упор. начелне примедбе код: **Хуго Етериано**, *De haec. Graec.* I, 4 (*PL* 202, 237B–238B); „Brief an Petrus v. Wien“ (ed. **A. Dondaine**, *Hist. Jhb.* 77 [1958], 481) (одбојан став виз. јерархије према „софистеријама“ и „философима“); о истовременој дискусији на Западу: **J. de Ghellinck**, „Dialectique et dogme aux xᵉ–xiiᵉ s.“, *FS C. Baeumker*, Münster 1913, 79–99. — Контроверза око „Pater meus maior me est“ са методског становишта не показује никакав посебан значај: упор. **P. Classen**, „Das Konzil v. K/opel 1166 u. die Lateiner“, *Byz. Ztschr.* 48 (1955), 339–368.

[554] Упућивања на **Прокла** и његово дело *Στοιχείωσις θεολογική*, које је **Мербеке** [Wilh. v. Moerbeke] 1268. превео на латински, налазе се код готово свих виз. писаца xi/xii века: **M. Psel**, *Chronogr.* vi, 38 (ed. **Renauld** [в. нап. **110**], I, 136); *Expos. dogm. Chald.* (PG 122, 1153B); *Scr. min. I* (в. нап. **91**), 241, p. 32–242, p. 5: упор. **M. Sicherl**, „Michael Psellus und Jamblichus de Mysteriis“, *Byz. Ztschr.* 53 (1960), 19; **Јов. Итал**, *Quaest. Quodlibetales* (ed. **Joannou** [в. нап. **303**], passim [в. регистар]: упор. *Протокол процеса* (ed. **Успенский** [в. нап. **518**], 46), као и **Ана Комнина**, *Alexias* v, 9 (Bonn I, 262, p. 19–263, p. 1); на бројна ослањања наилази се у коментарима **Аристотела Михаила Ефеског** и **Евстратија Никејског**: упор. **Zervos** (в. нап. **298**), 223f., 226f.; „хришћански“ ретуши **Прокла** од стране **Исака Севастократора**: упор. **H. Boese**, *Procli diadochi tria opuscula (...graece ex Isaacii Sebastocratoris aliorumque scriptis collecta)*, Berlin, 1960, xviii–xxiiif., као и **Хунгер** (в. нап. **82**), 359; **Никита Сеидис** (в. нап. **529**); **Теодор Продром**, Φιλοπλάτων ἢ σκυτοδέψης (ed. **Podestà** [в. нап. **309**], 6, p. 12f.: упор. **M. J. Kyriakis**, „Of Professors and Disciples in twelfth century

кловој философији, чини полемички трактат **Николе Метонског**[555] против тог αὐτόπτης καὶ μύστης καὶ θεραπευτὴς (τῶν δαιμόνων) γνησιώτατος. Дуго се сумњало да је **Никола** стварни аутор, што је резултовало тиме да се данас фрагмент једног тобожњег предлошка **Прокопија из Газе** може сматрати фалсификатом.[556] Не само провокативни духовни миље већ и коришћени ауторитети и списатељска особеност указују на xii век. Као нарочито убедљив сведок у доказу против **Прокла** нудио се, наравно, **Псеудо-Дионисије Ареопагит**, кога **Никола**, прикључујући се исто тако консултованом **Јовану Дамаскину**, означава као θεολογικώτατος.[557] Упркос вишекратним уверавањима да не жели да зида на људској мудрости,[558] епископ се ипак потрудио да се прилагоди методи ἀλληλουχία τῶν λογικῶν ἀποδείξεων[559] коју је увео **Прокло**, онда када

Byzantium“, *Byz.* 43 (1973), 111; **Георгије Торникис** (ed. **Darrouzès** [в. нап. **81**], 299, p. 24–30) (Епитаф **Ани Комниној**); **Михаило Италик** (ed. **Gautier** [в. нап. **58**], 113 [*Monodija Pantenu*], 202 [*Писмо Цикноїлосу*]); **Георгије Акрополит**, *In Greg. Naz. sent. 2* (ed. **Heisenberg** [в. нап. **113**], II, 71, p. 10). — Упор. **P. Bastid**, „Proclus principal propagateur du Néoplatonisme“, *Le Néoplatonisme* [в. нап. **237**], 403–407; **Sicherl** (в. нап. **297**), 209–214. — Упор. о томе исцрпно: **G. Podskalsky**, „Nikolaos v. Methone u. die Proklosrenaissance in Byzanz (11/12. Jh.)“, *OCP* 42 (1976), 509–523.

[555] Ed.: **Voemel** (в. нап. **70**), 2: „Τίνες τῆς ἔνδον ταύτης καὶ ἡμετέρας γεγονότες αὐλῆς... ὅσοι τὰ Πρόκλου τοῦ Λυκίου κεφάλαια σπουδῆς ἄξια κρίνουσιν“ (цитат који следи: исто, 4); даљи радови: ed. **Димитракопулос** (в. нап. **63**), 199–380 (спис који је објавио **К. Симонидис** [London 1859] је идентичан **Димитракопулосовом**, 359–380); исти (в. нап. **321**). Упор. **J. M. Hoeck/R. J. Loenertz**, *Nikolaos-Nektarios von Otranto, Abt von Casole*, Ettal 1965, 90f. (= Stud. Patr. et Byz., 11) (употреба прерађених **Фотијевих** силогизама). — Спис против **Прокла** касније је у дугим изводима преписао **Манојло Ретор** у свом памфлету против **Плитона** и **Висариона** (ed. **L. Petit**, у: *PO* 17, 2, Paris 1923, 501 (363), 508 (370), 516 (378). — О изд. **Николе Метонског** упор. још: **Арсений (Еписк.)**, *Два неизданныя произведения Николая, еписк. Мефонскаго, писателя xii в.*, Новгород 1897; исти, *Три статы неизвестнаго греческаго писателя начала xiii века в защиту и обличения новшеств латинских в вере и благочестии*, Москва 1892 (Критика **Димитракопулосовог** изд.).

[556] Да је спис само плагијат оригинала из vi века претпоставили су: **D. Russos**, Τρεῖς Γαζαῖοι, Κωνσταντινούπολη 1893 (diss./Leipzig); **J. Dräseke**, „Nikolaos v. Methone als Bestreiter des Proklos“, *Theol. Stud. u. Krit.* 1895, 589–616; исти, „Prokopios' von Gaza *Widerlegung des Proklos*“, *Byz. Ztschr.* 6 (1897), 55–91; за аутентичност се заузимају: **J. Stiglmayr**, „Die *Streitschrift d. Prokopios von Gaza* gg. den Neuplatoniker Proklos“, *Byz. Ztschr.* 8 (1899), 263–301; **E. R. Dodds**, *Proclus, The Elements of Theology*, Oxford ²1963, xxxi; **G. Mercati**, *Notizie* (в. нап. **18**), 264–266.

[557] **Јов. Дам.**, *Expos. Fidei* II, 3 (ed. **Kotter** [в. нап. **90**] ⟨српски превод, нап. **90**, 182⟩, II, 48, p. 66); **Voemel** (в. нап. **70**), 30 (упор. исто, 6; 9).

[558] **Voemel** 3; 22; 25.

[559] Исто, 5; о **Прокловој** методи упор. нароч. 18f. (ἀσυλλογίστως συλλογιζόμενος, тј. прићи Божијој суштини људским закључцима): упор. **Dodds** (в. нап. **556**), x f.; њему би **Никола** да врати истом мером, али на једној другој равни (**Voemel**, 9): τούτῳ (sc. **Псеудо-Дионисије**) τοιγαροῦν τῷ θείῳ πατρὶ καὶ τοῖς κατα τοῦτον ἀληθινοῖς θεολόγοις, αὐτοῖς δὲ τοῖς αὐτόπταις τοῦ θεολόγου καὶ ὑπερέταις καὶ ἡμεῖς ἑπόμενοι, πᾶσαν νόησιν, πᾶσαν ἐπιστημονικὴν καὶ λογικὴν μέθοδον μετ'αὐτῆς τῆς νοερᾶς ἡμῶν δυνάμεως ἀποσκευαζόμενοι,

философа покушава да оповргне став по став: често се при томе служи хипотетичким силогизмом.[560] Преостали пригодни списи упућени различитим адресатима ни садржински ни методски немају неку нарочиту ноту. У једној беседи везаној за свргавање **патријарха Николе IV Музалона, Никола Метонски** оптужује цара да је у процесном поступку подлегао пренаглашеној дијалектици опозиције.[561] Да се тужилац сам погледао у огледало не би му остало скривено да и је он — као готово сви његови савременици — морао да живи са истим противречјима (сликовито речено: да загрли противника како би га угушио).

Као ни већ више пута цитирана *Panoplia* (махом: *Thesauros*) **Никите Хонијата**, нажалост, ни главно дело **Андроника Каматера**, Ἱερὰ ὁπλοθήκη, још увек није у целости и критички едитовано.[562] Никитин обимни рад[563] логичким доказима уступа исто место као и *Панойлиа* **Јевтимија Зигабена**, која му је служила као образац;[564] ни он не заборавља да евоцира **Псеудо-Дионисија** и његову *theologia negativa* као противтежу.[565]

Мада **Никифор Влемид** — историја философије има веће право на њега — у предговору својој *Лоїици* рачуна са њеном применом на те-

καὶ οὕτως ὅλοι ὅλων ἑαυτῶν ἐξιστάμενοι, οὕτω τῇ θεωρίᾳ τῶν θείων προβαίνομεν σιγῇ μὲν τὰ ἄῤῥητα σέβοντες. Упореди једну песму **Никифора Влемида**, која карактеризује **Николин** учинак и методу: **J. Dräseke**, „Zwei Bestreiter des Proklos", *Arch. f. Gesch. d. Phil.* 4 (1891), 244.

[560] **Voemel** 27–29, 54f. etc. — Често се наводе аристотеловски појмови: исто 82, 120, 122 etc.

[561] **А. Δημητρακόπουλος** (в. нап. **63**), 273, 277 (поново се цитира **Пс.-Дионисије**: исто, 279). Са тим упор. анониман, дистинкцијама набијен дијалог вођен под **царем Манојлом I Комнином** између њега, **Музалона** и неколико епископа (ed. **Darrouzès**, *Doc. inéd.* [в. нап. **120**], 310–330 [о томе: исто, 71–74]).

[562] Библијско-патристички делови (заједно са оповргавањем **Јов. Века**): PG 141, 396–613; један мали пример силогист. дела: **H. Laemmer**, *Scriptorum Graeciae orthodoxae bibl. selecta*, I, Freiburg 1866, 148 (нап. 1); упор. Епиграм **Георгија Скилице Каматеру**, у: **А. Δημητρακόπουλος**, *Ὀρθόδοξος Ἑλλας*, Leipzig 1872 [ново изд. London 1968], 26–29, нароч. 27f. (= Βιβλ. ιστορικῶν μελετῶν, 26); најважнији рукописи: Cod. Monac. gr. 229 (XIII в.), ff.4v–309r (f.3r–4r: информација да је књига написана по заповести **цара Манојла I Комнина**).

[563] О стању едиције: упор. **Beck**, *Kirche u. theol. Literatur* (в. нап. **22**), 664; о изворима и рукописима: **F. Cavallera**, „Le Trésor de la Foi orthodoxe de Nicétas Acominatos Choniate", *Bull. de litt. eccl. N. S.* 5 (1913), 124–137; **J. L. van Dieten**, *Zur Überlieferung u. Veröffentlichg. d. Panoplia dogmatike des Niketas Choniates*, Amsterdam 1970 (= Zetemata Byz., 3).

[564] *Thesaur.* II, 22 (PG 139, 1149A–1150A); II, 24 (исто, 1151B–1152B); упор. доказни поступак **Бархебреја** (XIII в.): **H. Koffler**, *Die Lehre d. Barhebraeus v. d. Auferstehung d. Leiber*, Rom 1932, 198–209 (= *OCA* 28, 1). — Владање логичким правилима игре одаје и једно писмо философа и теолога уније **Теоријана**: **A. Palmieri**, „La lettera de filosofo bizantino Teoriano sui punti controversi tra Greci e Latini", *Bessarione* 16 (1912), 8–14, нароч. 12–14.

[565] *Thesaur.* II, 6 (PG 139, 1129D–1130B); II, 16 (исто, 1140C–1142D).

ологију,[566] том могућношћу једва се служи у сопственим списима посвећеним теолошкој контроверзи: уводи не показују ништа од његовог философског образовања, штавише, крећу се у реторички накићеним, општим животним мудростима.[567] Тек у једном папиру везаном за расправу, из године 1234, који је тада највероватније сам **Никифор Влемид** предао латинским посланицима, аутор оштроумно показује логичке недостатке схоластичких силогизама и затим самостално аргументује из позиција које готово да антиципирају систематску поставку једног **Варлаама**.[567a] **Георгије Акрополит** иде и корак даље када тражи строго одвајање философије и теологије и осуђује независно теологизовање које се захваљујући дискусијама са Латинима раширило и у властитом табору.[568] Теологија, наводно, није никакво умеће или наука са одређеном методом, већ једно једноставно учење.[569] Против **Јована Дамаскина**[570] и многих других усуђује се чак да изнесе тезу како је доказ за егзистенцију Бога немогућ, јер сви докази напредују од општијег ка посебном, а општије је баш у случају Бога неизрециво.[571] Епагошки доказ инспирисан **Аристотелом** (из поретка кретања на првог покретача) он не жели да преузме од „теолога".[572] Какав оригиналан допринос!

Као последица сабора уније у Лиону (1274), нарочито су два теолога учинила велику услугу бољем разумевању Латина у Византији, односно онога до чега им је стало: **Максим Плануд** подупро је унионистичке тежње **цара Михаила VIII** превођењем **Августиновог** дела *De trinitate*,[573] док је **патријарх Јован XI Век** као научни „конвертит" об-

[566] *Epit. Log.*, *Prooimion* (PG 142, 688C); упор. дефиниције основних христолошких појмова према Оцима: XVIII, 8–13 (исто, 808B–809A).

[567] Упор. **Laemmer** (в. нап. **562**), 108f.; 159–161. Известан изузетак твори кратко писмо о *filoque* упућено **Јовану II Дуки**, чија је намера, истина, само да понови отачка учења, а онда наводи искључиво логичке доказе: **G. Mercati**, „Blemmidea", *Opere minori*, III, Città del Vaticano 1937, 438–440 (= Studi e Testi, 78).

[567a] Упор. **P. Canart**, „Nicéfore Blemmyde et le mémoire adressé aux envoyés de Grégoire IX (Nicée, 1234)", *OCP* 25 (1959), 310–325 (едиција: 319–325; упор. нароч. §§ 2, 5–7, 9). И **Влемидов** ученик, **Теодор II Дука Ласкарис**, остаје при апсолутној несрављивости и неспојивости Бога са људским категоријама: *Ep. II ad card. Ric.* (Hannibaldensis de Molaria d. S. Angelo) (ed. **Festa** [в. нап. **206**], 207, 26–47; упор. исто, 150, r–3–151, p. 20 [*Ep. I ad Ios. Mes.*]).

[568] *Κατὰ Λατίνων* A, 3–4 (ed. **Heisenberg** [в. нап. **113**], II, 33, p. 11–18; 33, p. 29–34; p. 8.17–19).

[569] Исто, 8–9 (37, p. 27–31; 38, p. 2–11.12–28); *Κατὰ Λατίνων* B, 3 (46f.).

[570] Упор. нап. **467**!

[571] *In Greg. Naz. sent.* 4 (ed. **Heisenberg** [в. нап. **113**], II, 72, p. 20–25; 73, p. 2–5).

[572] Исто, 72, p. 29–73, p. 2; са тим упор. истовремену тенденцију „хармонизовања" философије/теологије код **Теодора II Дуке Ласкариса**: в. нап. **322**!

[573] **Wendel** (в. нап. **156**), 2204. — Утолико више је **Димитрија Кидона** (упор. нап. **477**!) и **кардинала Висариона** (PG 161, 312BC; 317D) запрепастило што се **Плануд** (о његовим логичким знањима: PG 141, 1297A) под следећим царем ставио на страну противника уније.

радом и побијањем свих значајних теолога контроверзе од **Фотија** па све до његовог доба[574] дискусију око *filioque* довео у напетост која је византијске полемичаре окупирала све до другог сабора уније (Ферара-Фиренца).[575] С њим се може поредити догматско-историјски компендијум његовог пријатеља **Георгија Метохита**, такође припадника групе λατινόφρονες, који опет у средиште полемичког приказа доводи још од **Фотија** присутан спор око исхођења Светог Духа.[576] Значајнијим ми се чине неке у устима једног византијског теолога готово револуционарне примедбе о методи многопотезаног отачког доказа, након чега је **Манојло Мосхопул**, познат као књижевни критичар грчке класике, листу с масом теолошких дела везаних за контроверзу „обогатио" за један даљи број. Метохит сматра да ниједан *theologumenon* унутар грчке патристике није без приговора, те додаје: сасвим је могуће оповрћи оце помоћу њих самих.[577] Ко непромишљено поступа са цитатима из Отаца, не користећи законе логике, долази до потпуно бесмислених резултата.[578]

По страни од црквене политике коју је и сам живо следио, **Георгије Пахимер** је састављао парафразе беседа и писама **Пс.-Дионисија Ареопагита**, чија оригиналност заостаје за ранијим прерадама.[579] Нарочито је истакнуто Ареопагитово противречење аристотеловском учењу о вечности света и платоновском учењу о идејама.[580]

Ако је стало до потпуности документације могло би се навести још туце теолога контроверзе а да се не каже ништа ново. Јединственост те епохе састоји се у ренесанси класичне философије, коју су припремили **Фотије** и **Арета**, а која је кулминирала у **Пселу** и **Италу**, и која је морала водити дискусији за и против њене примене у теологији. И наредна

[574] Најзначајнији савремени теолог контроверзе на Западу, **Хуго Етеријано**, ограничава напротив свој хоризонт на првих осам столећа (закључно са **Јованом Дамаскином**): **R. Lechat**, „La patristique grecque chez un théologien latin du XII^e s., Hughues Ethérien", *Mél. Ch. Moeller*, I, Louvain-Paris 1914, 485–507.

[575] Упор. **Beck**, *Kirche u. theol. Lit.* (в. нап. **22**), 681–683, као и нап. **478**! Век је већ познавао **Планудов** превод **Августина** (PG 141, 608C); о његовом општем образовању: упор. **Ник. Григ.** *Hist. byz.* V, 2, 5 (Bonn I, 129), као и **G. Hofmann**, „Patr. Joh. Bekkos u. die lat. Kultur", *OCP* 11 (1945), 141–164.

[576] *Hist. dogm.* (ed. **Cozza-Luzi** [в. нап. **44**], 1–227); *Nova Patr. Bibl.* X, 1, Roma 1905, 319–370. О каснијој осуди **Г. Метохита**: упор. **V. Laurent**, *Les Regestes des Actes du Patriarchat de C/ople*, Paris 1971, nrr. 1490 и 1577.

[577] *Contra Manuelem Cretens.* 6 (PG 141, 1321AB); 23 (исто, 1381D–1384A).

[578] Исто 10 (1341B–D). Трактат у целини показује изванредно висок ниво рефлексије.

[579] У вези са метод. рашчлањавањем теологије упореди нарочито: *Parafr. Div. Nom.* (PG 3, 608B–633D; 657AB); *Parafr. Ep.* IX (PG 4, 489D–492D).

[580] *Parafr. Div. Nom.* (PG 3, 804D–805C; 968C; 989B).

столећа, упркос новим тежиштима у паламитском спору, у суштини и даље стоје на истој размеђи путева.

3. Спор око методе у хуманизму и паламизму

Рез између **Георгија Пахимера** и **Теодора Метохита** може се на први поглед учинити произвољним, пошто њихови научни интереси и хуманистички животни сензибилитет на дуге стазе теку паралелно. Но, непоколебљиви „новатор" у методи није **Метохит**, него је то **Варлаам из Семинаре**, чија се почетничка професура у Цариграду још индиректно дотицала последњих година живота бившег великог логотета (у подршци, наиме, коју је пружио свом ученику **Никифору Григори** против **Варлаама**).

Епоха коју треба описати временски је ограничена **Варлаамовим** иступањем, тачније речено: његовим првим разговорима са Латинима везаним за контроверзу, који су изазвали **Паламино** противљење, и датумом (односно утицајем) првог превода **Томе Аквинског** браће Кидон, док је садржински под печатом методског спора између **Варлаама** и **Григорија Паламе** (и њихових увек богато нијансираних страначких присталица).

Треба унапред рећи: овај спор, бар у својој првој фази (до 1351), није расправа између западне схоластике и источне духовности, између хуманизма и мистичке теологије — јер заступници оба правца борили су се на обема странама;[581] није ни јуриш „теолога" престонице против јерархије и атонског монаштва — чак ни са тог становишта, ако их не разумевамо само у смислу осећања друштвене припадности, контрахенте није могуће чисто разлучити — мада је трајни резултат ове дуготрајне борбе водио радикалном прекиду између образовању несклоног православља (*свих* сталежа, а посебно јерархије и монаштва) и за асимилацију расположене теолошке науке. Међутим, таквом исходу није коначно водила теолошка дискусија паламитског спора, већ пропаст уније из Фераре-Фиренце и пад престонице.

Овим прелиминарним разјашњењем предухитрили смо развој; вратимо се **Теодору Метохиту**, чији се став према теологији манифестује двојако: а) у познавању и потврђивању патристичке традиције, тако да га **Никифор Григора**, ослањајући се на **Јевтимија Зигабена**, **Никиту Хонијата** и **Андроника Каматера**, може поредити са једном δογματικὴ πανοπλία и ἱερὰ ὁπλοθήκη;[582] б) у личном држању и страхопоштовању пред тајном Бога, које је у равни рационалног ближе скепси према

[581] Упор. **Beck**, „Humanismus u. Palamismus" (в. нап. **22**), 63–82, нарочито 67–70, 73–82.

[582] **Никиф. Григ.**, *Hist. byz.* X, 2 (Bonn I, 476, p. 12–14). **И. Шевченко** помиње (без документовања!) једну **Метохитову** религиозну песму у којој се корисност световних наука

теологији као науци. У необјављеном трактату Ἠθικὸς ἢ περί παιδείας, расправи између βίος θεωρητικός и βίος πρακτικός, он излаже став да Божија истина записана у догмама — поменуто је халкидонско учење о ипостасном јединству — начелно превазилази људску способност схватања; отуда човек унапред треба да се одрекне жеље да је тумачи или критикује. Спекулација би водила у зло, а сумње само терале воду на воденицу оних који клеветају и грде хришћане. Напротив, далеко је вредније да се нуминозном поштовање ода ћутке.[583]

И код **Метохитовог** савременика **Никифора Хумна** неизбежно се раздвајају религиозно и профано стваралаштво: овај иначе тако страствен критичар пише библијске омилије у којима се предано благо вере појављује као пука саморазумљивост; теолошки проблеми или методска рефлексија остају изван његовог хоризонта.[584]

Обојица хуманиста истовремено су примери за нерасположење — у њиховим редовима управо у XIV/XV веку често — према теологији, како школској тако и оној везаној за контроверзу,[585] које је са покретом исихазма и утицајем западне схоластике било накратко прикривено али не и превладано.

Позициониран између **Теодора Метохита** и **Никифора Григоре**, **Варлаам** пробија до тада уобичајене категорије духовног становишта. **Мерено** ширином његовог интересовања и знања, могао би му се приписати хуманизам, докле год га смемо изједначавати са високим вредновањем класичне философије и ἐγκύκλιος παιδεία;[586] према темпераменту и начину рада лакше бисмо га ипак сврстали у класу систематских херменеутичара као и ангажованих црквених политичара. Свестрано верзиран, он повезује мисаону јасноћу са методском строгошћу, научно прегалаштво са практичким инстиктом. Нажалост, издања главнине његових списа, уколико већ нису уништени анатемом,

види пре свега у бољој спознаји и сузбијању непријатеља хришћана („Théodore Métochites, Chora et les courants intellectuels de l'époque", *Art et société à Byzance sous les Paléologues* [в. нап. **22**], 28; упор. сада потпуну (енгл.) верзију у: *The Kariye Djami*, ed. **P. A. Underwood**, IV, Princeton 1975, 19–91. — Упор. **Beck**, *Theod. Metochites* (в. нап. **328**), 67.

[583] **H. Hunger**, Der Ἠθικός des Theodoros Metochites", Ἑλλενικά, Παράρτημα 9, 3 (1957), 145. Иначе, **Метохит** се слаже с **Платоном**, „ὅτι θεὸν νοῆσαι μὲν χαλεπόν, φράσαι δὲ καὶ διερμηνεῦσαι ἀδύνατον" (*Miscell. philos. et histor.*, ed. **C. G. Müller/M. Th. Kiessling**, Leipzig 1871, 70f.; о вредновању силогизама: исто, 29). То место из **Платона** јавља се касније и у дискусији вођеној између **Варлаама, Паламе** и **Никифора Григоре**: упор. нап. **717**!

[584] **Verpeaux** (в. нап. **326**), 146–150.

[585] Упор. Beck, „Besonderheiten d. Lit. d. Palaiologenzeit" (в. нап. **22**), 43–52, нарочито 46–48.

[586] Упор. карактеристику коју је у свом догматском дијалогу дао **Филотеј Селимвријски**:. одредн. „Barlaam de Seminara" (**M. Jugie**), *DHGE* 6, Paris 1932, 833 (из Cod. Patm. Gr. 366, f.461v).

или уопште нема или су мањкава; недостаје чак и нека прелиминарна монографија рукописне оставштине.[587] Што се тиче теолошких диспута око контроверзе са папским изасланицима — са становишта методе ту је реч о апсолутно најзначајнијем постигнућу византијске теологије — они су присутни у две више формално но садржински различите редакције: један често само фрагментарно традиран протокол (за Латине), који мора да је поднео папским изасланицима, и једна прерађена, „литерарна" верзија (за Грке), која различите елементе аргументације износи у другачијем редоследу: критичко издање целокупног корпуса хитан је постулат теолошке византологије. За потребе нашег истраживања, као основу за прву редакцију узећемо *Cod. Mosqu. Syn.* 250 и 251 (са паралелама), а за другу Cod. Vat. gr. 1110 (f.5v–79r; шест првих важних трактата: f.5v–66r).[588] Текстом ових расправа **Варлаам** је **монаху Григорију Палами** дао повода за спорење око методе које се развијало у две фазе: а) као дебата о могућности и вредности аподиктичких силогизама у тринитарној теологији Латина, и тиме покренута: б) контроверза око виђења нетварне таворске светлости, односно, око догматске тезе о реалном одвајању суштине и енергија (божанстава) у Богу, која још само секундарно представља проблем теолошке гносеологије. Овде нам није стало до ширења историјских детаља ове расправе,[589] већ до њене систематске обраде која ипак, где је могуће, раздваја ове две фазе борбе. Све док ни **Варлаам** ни **Палама**, али ни други учесници те почетне фазе исихастичког спора, као што је на пример **Григорије Акиндин**, не буду доступни у целовитом и критичком издању, сви искази овог привременог биланса нужно морају остати провизорни.

Почнимо са **Варлаамовим** догматским трактатима о Светом Духу, којима данашњу занимљивост дају искључиво психолошка (социолошки речено: групнодинамичка) и философска пролегомена. Због бољег текстуалног предања и конзистентнијег доказивања разумљиво је

[587] И даље се као на полазишну тачку неког будућег истраживања мора указивати на исцрпне белешке код: **Fabricius** (одштампано у PG 151, 1247–1256) и **M. Mandalari** (*Fra Barlaamo Calabrese, maestro del Petrarca*, Roma 1888, 120–126; *Библиоґрафиа Барлаамина*). Специјално у вези с теол. инедита: упор. **Meyendorff**, *Introd.* (в. нап. **26**), 410; исти, *Grég. Pal. — Défense des s. hésychastes* (в. исто), I, XXIV–XXVIII.

[588] Упор. **Meyendorff**, „Les débuts de la controv. Hésych." (в. нап. **26**), 105, нап. 4; **Schirò**, *B.C. — Epist. Greche* (в. нап. **27**), 101–105. — Верзија Московских кодекса у многим рукописима које традирају показује бројна текстуална одступања као знак честих коректура састављача.

[589] Упор. уз то **M. Jugie**, одредн. „Palamas, Grégoire", *DThC* XI, 2 (Paris 1932; 1753–1776; исти, „Palamite (controverse)", исто 1777–1818; **Meyendorff**, „Les débuts da la controv. Hésych." (в. нап. **26**); исти, „L'origine de la controv. Palam." (в. исто); исти, *Grég. Pal. — Défense des s. hésychastes* (вид. исто), I, VIII–XXIV; **Schirò**, *B. C. — Epist. Greche* (в. нап. **27**), Studio Introd., нарочито 49–56.

теологији као науци. У необјављеном трактату Ἠθικὸς ἢ περί παιδείας, расправи између βίος θεωρητικός и βίος πρακτικός, он излаже став да Божија истина записана у догмама — поменуто је халкидонско учење о ипостасном јединству — начелно превазилази људску способност схватања; отуда човек унапред треба да се одрекне жеље да је тумачи или критикује. Спекулација би водила у зло, а сумње само терале воду на воденицу оних који клеветају и грде хришћане. Напротив, далеко је вредније да се нуминозном поштовање ода ћутке.[583]

И код **Метохитовог** савременика **Никифора Хумна** неизбежно се раздвајају религиозно и профано стваралаштво: овај иначе тако страствен критичар пише библијске омилије у којима се предано благо вере појављује као пука саморазумљивост; теолошки проблеми или методска рефлексија остају изван његовог хоризонта.[584]

Обојица хуманиста истовремено су примери за нерасположење — у њиховим редовима управо у XIV/XV веку често — према теологији, како школској тако и оној везаној за контроверзу,[585] које је са покретом исихазма и утицајем западне схоластике било накратко прикривено али не и превладано.

Позициониран између **Теодора Метохита** и **Никифора Григоре**, **Варлаам** пробија до тада уобичајене категорије духовног становишта. Мерено ширином његовог интересовања и знања, могао би му се приписати хуманизам, докле год га смемо изједначавати са високим вредновањем класичне философије и ἐγκύκλιος παιδεία;[586] према темпераменту и начину рада лакше бисмо га ипак сврстали у класу систематских херменеутичара као и ангажованих црквених политичара. Свестрано верзиран, он повезује мисаону јасноћу са методском строгошћу, научно прегалаштво са практичким инстиктом. Нажалост, издања главнине његових списа, уколико већ нису уништени анатемом,

види пре свега у бољој спознаји и сузбијању непријатеља хришћана („Théodore Métochites, Chora et les courants intellectuels de l'époque", *Art et société à Byzance sous les Paléologues* [в. нап. **22**], 28; упор. сада потпуну (енгл.) верзију у: *The Kariye Djami*, ed. **P. A. Underwood**, IV, Princeton 1975, 19–91. — Упор. **Beck**, *Theod. Metochites* (в. нап. **328**), 67.

[583] **H. Hunger**, Der Ἠθικός des Theodoros Metochites", Ἑλληνικά, Παράρτημα 9, 3 (1957), 145. Иначе, **Метохит** се слаже с **Платоном**, „ὅτι θεὸν νοῆσαι μὲν χαλεπόν, φράσαι δὲ καὶ διερμηνεῦσαι ἀδύνατον" (*Miscell. philos. et histor.*, ed. **C. G. Müller/M. Th. Kiessling**, Leipzig 1871, 70f.; о вредновању силогизама: исто, 29). То место из **Платона** јавља се касније и у дискусији вођеној између **Варлаама, Паламе** и **Никифора Григоре**: упор. нап. **717**!

[584] **Verpeaux** (в. нап. **326**), 146–150.

[585] Упор. Beck, „Besonderheiten d. Lit. d. Palaiologenzeit" (в. нап. **22**), 43–52, нарочито 46–48.

[586] Упор. карактеристику коју је у свом догматском дијалогу дао **Филотеј Селимвријски**:. одредн. „Barlaam de Seminara" (**M. Jugie**), *DHGE* 6, Paris 1932, 833 (из Cod. Patm. Gr. 366, f.461v).

или уопште нема или су мањкава; недостаје чак и нека прелиминарна монографија рукописне оставштине.[587] Што се тиче теолошких диспута око контроверзе са папским изасланицима — са становишта методе ту је реч о апсолутно најзначајнијем постигнућу византијске теологије — они су присутни у две више формално но садржински различите редакције: један често само фрагментарно традиран протокол (за Латине), који мора да је поднео папским изасланицима, и једна прерађена, „литерарна" верзија (за Грке), која различите елементе аргументације износи у другачијем редоследу: критичко издање целокупног корпуса хитан је постулат теолошке византологије. За потребе нашег истраживања, као основу за прву редакцију узећемо *Cod. Mosqu. Syn.* 250 и 251 (са паралелама), а за другу Cod. Vat. gr. 1110 (f.5v–79r; шест првих важних трактата: f.5v–66r).[588] Текстом ових расправа **Варлаам** је **монаху Григорију Палами** дао повода за спорење око методе које се развијало у две фазе: а) као дебата о могућности и вредности аподиктичких силогизама у тринитарној теологији Латина, и тиме покренута: б) контроверза око виђења нетварне таворске светлости, односно, око догматске тезе о реалном одвајању суштине и енергија (божанстава) у Богу, која још само секундарно представља проблем теолошке гносеологије. Овде нам није стало до ширења историјских детаља ове расправе,[589] већ до њене систематске обраде која ипак, где је могуће, раздваја ове две фазе борбе. Све док ни **Варлаам** ни **Палама**, али ни други учесници те почетне фазе исихастичког спора, као што је на пример **Григорије Акиндин**, не буду доступни у целовитом и критичком издању, сви искази овог привременог биланса нужно морају остати провизорни.

Почнимо са **Варлаамовим** догматским трактатима о Светом Духу, којима данашњу занимљивост дају искључиво психолошка (социолошки речено: групнодинамичка) и философска пролегомена. Због бољег текстуалног предања и конзистентнијег доказивања разумљиво је

[587] И даље се као на полазишну тачку неког будућег истраживања мора указивати на исцрпне белешке код: **Fabricius** (одштампано у PG 151, 1247–1256) и **M. Mandalari** (*Fra Barlaamo Calabrese, maestro del Petrarca*, Roma 1888, 120–126; *Библиоīрафиа Барлаамина*). Специјално у вези с теол. инедита: упор. **Meyendorff**, *Introd.* (в. нап. **26**), 410; исти, *Grég. Pal. — Défense des s. hésychastes* (в. исто), I, XXIV–XXVIII.

[588] Упор. **Meyendorff**, „Les débuts de la controv. Hésych." (в. нап. **26**), 105, нап. 4; **Schirò**, *B.C. — Epist. Greche* (в. нап. **27**), 101–105. — Верзија Московских кодекса у многим рукописима које традирају показује бројна текстуална одступања као знак честих коректура састављача.

[589] Упор. уз то **M. Jugie**, одредн. „Palamas, Grégoire", *DThC* XI, 2 (Paris 1932; 1753–1776; исти, „Palamite (controverse)", исто 1777–1818; **Meyendorff**, „Les débuts da la controv. Hésych." (в. нап. **26**); исти, „L'origine de la controv. Palam." (в. исто); исти, *Grég. Pal. — Défense des s. hésychastes* (вид. исто), I, VIII–XXIV; **Schirò**, *B. C. — Epist. Greche* (в. нап. **27**), Studio Introd., нарочито 49–56.

да као материјалној подлози предност треба дати каснијој, „литерарној" верзији основног списа, ионако у својој научној тенденцији идентичној основном спису,[590] а о коме ће се, са своје стране, додатно реферисати само у допунским и одступајућим тачкама.

Опомене људском и научном држању учесника дискусије, које претходе готово свим трактатима, неконвенционално указују на могуће конфликте и начине њиховог превазилажења; заједно узети, очитују таленат једног оштроооког „истраживача религијског понашања, односно конфликата". **Варлаам** тако, на пример, скреће пажњу на то да нема непристрасног, од Бога постављеног судије догматских дебата; отуда би обе странке морале једна другој бити судије, што је, међутим, могуће само уз искључивање сваког самољубља. Φιλία и ὁμόνοια између свих цркава наводно је темељна претпоставка за окончање οἰκουμενικὸς πόλεμος. Тек ако обе стране теже једном јачем божијем савезништву, могу се направити помаци у узајамном препознавању и просуђивању. Са друге стране, Калабријац не би да делује као уздржани дипломата, већ да управо у оним тачкама где леже највеће разлике изложи пуну истину.[591] Две врсте понашања нарочито су на сметњи када је реч о томе да се мирно саслуша противна страна: прво, вера да је само оно у догмама истинито што чини да неко ко супротно тврди делује као новатор и будала; као друго, онај завидљиви став који из мржње ни једну једину тврдњу партнера у разговору не би да прихвати за здраво учење. Против прве опасности требало би да су захваљујући својим студијама и логичком образовању управо Латини осигурани; иначе их он посматра као φίλοι ι οἰκεῖοι, који би се — уз један изузетак — са Грцима сложили у погледу свих догми.[592] Код религијских диспута није реч о томе да ли се себи противречи, или чак побеђује, већ о томе да сви себе схватимо као суделујуће силе једне борбе против заједничког непријатеља.[593] — Неколицина примера показује до које мере **Варлаам** цени елемент атмосфере у дискусији: колико би радо да изнесе на видело оно што повезује, колико прецизно да обелодани оно што раздваја, не би ли се дошло до опипљивог, на обема странама прихваћеног исхода разговора. Ови примери оповргавају мишљење да је **Варлаам** само

[590] Само је **Скиро** досад садржински указао на ове важне херменеутичке трактате: **Schirò**, Ὁ Βαρλαὰμ καὶ ἡ φιλοσοφία. (вид. нап. **27**), 14f.; исти, „Il paradosso di N. C." (в. нап. **28**), нарочито 369–386 (са едицијом фрагмената). **Мајендорф** у једном од својих чланака користи неке моменте из **Варлаамове** аргументације (према Cod. Par. gr. 1278), из којих се, међутим, не може ишчитати ни конструкција ни затвореност тог трактата: **Meyendorff**, „Un mauvais théologien" (в. нап. **26**), 50–56.

[591] Vat. gr. 1110 (XIV v.), ff.5v–7r (1. трактат).

[592] Исто, f.11r–12r (2. трактат).

[593] Исто, f.36r–v (4. трактат).

хладни логичар који није налазио никаквог разумевања за моменат духовног. И „литерарна" верзија одаје још рукопис црквено-политичког практичара, који у једној мешавини предусретљивости и верности начелима нема у виду бескрајну полемику, већ стварно приближавање становишта.

Након ових неопходних прелиминарија, **Варлаам** трага за неспорним исходишним тачкама једне систематске дискусије о методи. Не дефинишући поближе појам „теологије" — статистички је њиме, сходно циљу трактата, означен искључиво комплекс унутартројичне стварности — он верује да као фиксне сме претпоставити оне од њених догми које се могу σαφῶς наћи у *Свешом џисму*. А то што се на овај начин не утврди, мора се испитати с аспекта своје усаглашености. Ово испитивање би требало спровести веома прецизно и научно (ἐπιστημονικωτάτη), тако што ће и супротност прихваћених хипотеза бити позитивно и негативно (καταφατικῶς καὶ ἀποφατικῶς) укључена у разматрање, како не би, рецимо њиховим потврђивањем или одрицањем, била укинута нека чврста догма. Тек после таквог испитивања нека хипотеза може бити означена као истинита. Уосталом, ова метода је од велике користи не само у теологији већ исто тако и у философији, како би се разликовало истинито од лажног. У примени на конкретно спорно питање ово значи: ако постоји сагласност са Латинима да се тачан начин исхођења Духа не може ни σαφῶς ни ῥητῶς пронаћи у *Свешом џисму*, него се мора тражити у неком другом поступку, нуди се испитивање хипотеза на назначени начин. То значи да би се претпоставке исхођења „само од Оца", односно „и од Сина", морале одвојено истражити у погледу свог нужног произлажења из Символа вере*.[594]

Варлаам не следи одмах сопствени захтев, већ најпре покушава да га још ближе садржински специфицира. Према његовом мишљењу, обе би се стране сагласиле да за вредновање неке хипотезе треба узети у обзир следеће три тачке: а) идентитет суштине у сва три Лица Божија, б) разлику три Лица, и в) исказе *Свешоī џисма* о теологији. Философија треба да остане по страни јер се њоме не може изразити тајна. Онај ко може да покаже слагање своје хипотезе са ове три тачке — чак и ако би тиме били укинути учење о категоријама, логика, физика и метафизика, онако како су изложени код **Платона** и **Аристотела**, математика, укратко: свако философско сазнање — његова је хипотеза истинита. И

* Нем. израз у тексту је *das Glaubensbekenntnis* — прим. прев.

[594] Исто, f.7v–8v.

у позитивним наукама се, наводно, сваки пут тражи само сагласност резултата са принципима дотичне појединачне науке.[595]

Остатак првог трактата затим је посвећен доказивању да хипотеза о исхођењу „само од Оца“ није у колизији са првим пробним каменом, наиме са идентитетом суштине у сва три Лица.

Наредни трактат покушава да извуче исти закључак за другу тачку (разлику Лица), чије тежиште почива на доказу да само привидна паралелност произлажења Сина и Духа једино кроз Оца** не укида разлику другог и трећег Лица. **Варлаам** овде заступа византијску традицију да су рађање и произлажење у себи до те мере различити да су само они омогућили разлику Лица. У прилог томе цитирају се различити Оци Цркве а да се њиховим исказима не додељује право искључивог заступништва теолошког аргумента. Одлучујуће је у суштини питање да ли би — како су Латини тврдили — аналогије рађања (γεννᾶν) према рођености (Син), као и произлажења (προβάλλειν) према произашлости (Дух) и обратно, било да су изречене о носиоцу или о делатности, могле да добију тако одређујућу функцију да избришу разлику Лица на која се односе, тј. учине да више не буде довољно истакнута. Да би се отишло даље, морало би се размотрити питање аналогија које су могуће у Богу.[596]

Може ли се, на пример, узајамна аналогија бројева (9:3 као 6:2, или и 9:6 као 3:2) из математике пренети на остале области, па у крајњој линији и на божанска происхођења? Ако таква аналогија почива на неком општем закону бивствовања, зар се он не би морао моћи применити и на свака четири супротстављена појма, што међутим није тачно. Тако се, на пример, добро осећање односи према нерасположењу као здравље према болести, а да се ипак добро расположење према здрављу не односи као нерасположење према болести, пошто свако добро расположење претпоставља здравље, али не и свако нерасположење болест. Из још три даља пара двојних појмова побија се тобожњи аксиом да би четири термина, од којих су по два аналогни једни другима, морала показати и узајамну аналогију. Ако γέννησις и ἐκπόρευσις немају никакве сличности са било којим емпиријским процесом, а уз то сличност ствари не води сваки пут до узајамне аналогије, зашто би се онда рођеност нужно односила према произашлости као рађање према произлажењу? **Аристотел** ни у једном свом логичком делу није поме-

[595] Исто, f.9r–v.

** У смислу да потичу од Оца, да им је Отац извор — прим. прев.

[596] Исто, f.13r–16v.

нуо такве појмове нити их пак означио као аналогне.[597] Ако је за неки силогизам увек потребан општи аксиом, а такав се аксиом, међутим, у овом случају не може поставити, онда примери које наводе Латини не доказују ништа. **Варлаам** посвећује велики простор проблему аналогије, јер се у суштини ту ради о темељној дискрепанцији са Латинима: да ли и у којој мери κοιναὶ ἔννοιαι могу да се односе на Бога.

Трећи трактат се коначно подухвата оног последњег „есенцијалног“: грчка теза не укида ниједну теолошку догму. Латини су суочени са питањем савести, хоће ли се повиновати Оцима или не.[598] Четврти трактат, напротив, себи даје у задатак да *filioque* постави као противречење Оцима и пражњење Символа вере. Ту се поново цитирају Оци, на њиховом челу **Псеудо-Дионисије Ареопагит** (*Div. Nom.* II, 7: PG 3, 645B).[599]

Најважнији трактат је пети, који смера да методском стрингенцијом оголи логичке погрешке Латина.[600] Бескорисност латинских силогизама потиче од тога што, с једне стране, у догматским питањима морају бити коришћени или аподиктички или дијалектички силогизми, пошто је софистички а приори погрешан; али се, с друге стране, постојећи проблем не може решити ни једним ни другим закључком, јер напросто под њих не потпада. Потом се најпре образлаже непримењивост аподиктичких закључака у осам повезаних корака:[601]

а) Аподиктички закључци увек се повлаче из φύσει πρότερα, из принципа, то јест појмова, хипотеза и аксиома, који су по својој природи испред конклузија (упор. **Аристотел**, *Anal. Poster.* A 2).[602] Међутим, код γέννησις и ἐκπόρευσις у Богу реч је о πρώτιστα и ἀρχικώτατα који се не могу подређивати емпиријски датим κοιναὶ ἔννοιαι.[602a]

б) Узроци доказа су појмови или аксиоме из којих се доказују. Али, људски разум не може да смисли ниједан појам који би се узрочно односио на Тројична происхођења.

[597] Исто, f.16v–18v.

[598] Исто, f.28v.

[599] исто, f.42v–43r.

[600] Наслов: Πρὸς τοὺς ἀντιλογικοὺς τῶν λατίνον· ὅτι ἀδύνατόν ἐστιν αὐτοῖς πρὸς γραικοὺς διαλεγομένους διὰ συλλογισμῶν ἀποδεῖξαι ὅτι οὐ μόνος ὁ πατὴρ ἀρχὴ καὶ πηγή ἐστι θεότητος (f.46r–56r).

[601] Vat. Gr. 1110, f.47r–51r (за даље а–х).

[602] Упор. слично: **Јов. из Солзберија**, *Metalogicus* IV, 8 (PL 199, 920C–921A).

[602a] У вези с проблемом κοιναὶ ἔννοιαι у контроверзи око Евномија упор. **Васил.**, *Adv. Eun.* I, 5 (PG 29, 513D; 516AC; 516D–517A); I, 10 (исто 533C; 536A); **Григ. Ниски**, *Contra Eun.* I (ed. W. **Jaeger**, Leiden 1950, 165, p. 10–16; 187, p. 24–188, p. 1 [= PG 29, 516D–517A]; 196, p. 4–24; 218, p. 22–25; 201, p. 1–18).

в) Сваки аподиктички доказ нужно мора бити изведен из једног принципа који је објекту доказивања равноправан или општији од њега, тј. обухвата и многе друге ствари истог ранга као закључак. Но, то је неспроводљиво када је у питању Бог; јер дотични принцип није једнак Богу, већ бивствујућем, пошто човек не може да се домисли никаквом аподиктичком принципу који обухвата божанско. Разум је кадар да образује једино речи за бивствујуће, не и за оно што је изнад свега бивствујућег.

г) *Apodeixis* постоји само за ствари које наш људски разум може да обухвати. Постоје пак чулне ствари и оно иматеријално, који су сваки пут у разноликим прелазима, али и оно што надмаша ум. Када Бог, међутим, као један и тројичан трансцендира ум, а исто тако и његови γέννησις, ἐκπόρευσις, πρόσοπων и οὐσια, за то нема никаквог аподиктичког силогизма. — Као поткрепљење следи један пасус из **Псеудо-Дионисија Ареопагита** (*Div. Nom.* I, 1: PG3, 588A) који се касније још двапут понавља.[603]

д) Ни доказима какве наш разум користи у области физике и математике о Богу се не може ништа доказивати. Оно што се помоћу таквих доказа демонстрира увек мора бити на истом ступњу са њима. Но, Бог је изузет од свега и ни са чим не стоји на истом ступњу. Силогизми који укључују оно божанско лажљиви су паралогизми. На концу, зар се у геометрији такође не би оперисало са премисама којима би се могли доказивати и хетерогени проблеми.[604]

ђ) У питањима везаним за Бога Тројицу не може се доказивати ни на начин оног ранијег из каснијег (*a priori ex a posteriori*), као на пример облик Месеца из његовог сијања или кружење планета из чулних опажаја, што **Аристотел** зове доказом из уобичајеног (морална поузданост). Јер и тамо се тражи хомогеност одговарајућих елемената доказа.

е) Ако неки силогизам треба да је катафатички и да припада првој фигури[604a] (уп. **Аристотел**, *Anal. Pr.* A4), тада средњи појам мора да покрије следујући крајњи појам (мали), односно, већи појам мањи. Ако је средњи појам једнак једном од два крајња појма (великом или малом), не добија се аподиктички силогизам. А баш

[603] Варлаам себе изричито види као интерпретатора **Пс.-Дионисија**: упор. **Никиф. Григ.**, *Hist. Byz.* XIX, 1 (Bonn II, 923, p. 6–9).

[604] Латини су теоријски признавали иста начела (у смислу **Аристотела**); но, због пресежућег појма бивствовања произашле су друге конклузије: упор. **Хуго Етеријано**, *De haer. Graec.* I, 4 (PL 202, 237B–238B).

[604a] **Prantl** (в. нап. **237**), I, 273–276; **Bochenski** (в. исто), 82–84.

то се у принципу тражи; у другом случају он, напротив, претпоставља тражени појам као једнак онима изреченим у премисама. Ако је, дакле, средњи појам конвертибилан са вишим крајњим појмом (великим), мања премиса (*minor*) се улива у конклузију; ако је он, напротив, замењлив са мањим (*minor*), улива се већа (*maior*). Али ако је средњи појам конвертибилан са оба крајња појма (*minor* и (*maior*), онда су и обе премисе међусобно и у односу на конклузију идентичне, тако да се у овом случају оно тражено узима као да је саизречено у самим премисама. — **Варлаам** ће одустати од примера јер су ионако разумљиви само оном ко је верзиран у логици.

Но, може ли се силогизмима показати да је Син исто тако принцип Светог Духа?

У *првом* силогизму Свети Дух постаје мањи крајњи појам (*minor*), а имање-бивствовања-из-Сина већи (*maior*). Пошто је конклузија катафатичка, доказ се мора спровести помоћу катафатичког силогизма прве фигуре. Ако ће силогизам бити аподиктички, средњи појам који треба изабрати мора уједно да обухвата Свети Дух, а да буде пак само део појма имање-бивствовања-из-Сина, што је немогуће. Ако је предикат у конклузији конвертибилан са субјектом, онда средњи појам, чијим се посредством остварује тај силогизам, мора бити замењлив са оба крајња појма (*maior* и *minor*) и њима једнак. Што се Светог Духа и имања-бивствовања-из-Сина тиче, предикат нужно мора бити конвертибилан са субјектом, јер у Тројству нема никог другог ко има бивствовање из Сина. Из овога следи: који год средњи појам да поставимо између субјекта и предиката, он мора бити замењлив како са Светим Духом тако и са појмом имање-бивствовања-из-Сина и бити им једнак. Према томе, не успоставља се никакав аподиктички силогизам.

У *другом* силогизму Син постаје мањи крајњи појам (*minor*) а принцип-бивствовања-Духа већи (*maior*). И овде средњи појам, ако то треба да постане аподиктички силогизам, мора бити општији од Сина, али само део појма принцип-бивствовања-Духа, што је немогуће. Пошто је већи крајњи појам (*maior*) овде принцип-бивствовања-Духа, а то се према Латинима изриче за Оца и Сина, средњи појам мора бити општији од већег крајњег појма (*maior*) и биран тако да се изриче само о Сину или само о Оцу и Сину. Ако се пак средњи појам исказује само о Сину, био би идентичан са Сином и конклузија би била извучена већ у горњој премиси (*maior*). Ако се, напротив, средњи појам изриче само за Оца и Сина, тада је замењлив са горњим ставом (*maior*), а доњи би став (*minor*) био идентичан са конклузијом. И овде би онај ко образује

силогизам оно тражено морао потраживати од премиса. У овом подручју, према томе, не постоји аподиктички силогизам. — Уз то следи још додатни доказ: ако је у сваком категоричком исказу предикат непосредно или посредно садржан у субјекту, тада принцип-бивствовања-Духа погађа Сина било непосредно или посредно. Претпоставимо да је непосредно, а онда се за оне који су у недоумици из тога не може извести никакав силогизам: јер о нечему евидентном силогизма ни нема. Ако је пак посредно, тад средњи појам не би смео да буде идентичан ни Сину ни предикату. Он мора бити разлог конклузије и не би се смео изрицати о Духу. Међутим, конклузија која у катафатичком силогизму прве фигуре нема (уобичајен) горњи појам (*maior*), нема ни средњи појам. Образовати такав средњи појам такође не би било лако: дакле, за тај проблем не постоји аподиктички силогизам. x) У свему што се разумева путем доказа снага лежи у κοιναὶ ἔννοιαι и αὐτόπιστα ἀξιώματα: они одлучују о истинитом и лажном. Нема ничег веродостојнијег и истинитијег у *apodeixis* од κοιναὶ ἔννοιαι: зато се оне морају очувати, а укинути све што им се противи. — Али, када су у питању догме традиране у *Светом писму*, зарад њиховог очувања морају се укинути многе κοιναὶ ἔννοιαι. Све што је традирано о стварању, апокатастази и васкресењу мртвих, што се кроз **Мојсија** и пророке и самог Христа збило над свом природом, тајна очовечења и откривење о Тројици, све то је повезано са κοιναὶ ἔννοιαι утолико што је предмет вере оних који се не плаше да пониште људску мисао која се овоме противи. Хришћани, дакле, немају право да потчињавају догме силогизмима и κοιναὶ ἔννοιαι, осим да ове друге докину — последња мисао варира се на разне начине.

Пошто је аподиктички силогизам тако одбачен као неадекватан, окреће се **Варлаам** дисквалификацији његовог дијалектичког пандана.

Анализа дијалектичког силогизма показује да се он — по **Аристотелу**, *Top.* A 1, 10 — образује из општеприхваћених ставова (ἔνδοξα). Као ἔνδοξα философ означава оно што сви којима се говор обраћа сматрају, односно оно што је мишљење већине или мудрих људи, а међу овима опет свих или главнине, најпознатијих или најчувенијих. Код уобичајених питања тај који поставља питање мора се управљати по ономе што обично представља схватање људи, и то свих или већине итд. Али, ако није реч о једноставним стварима, већ о сасвим одређеним мишљењима философских или теолошких школа (αἱρέσεις), ученик мора циљано да мотри на схватања присталица оне школе на коју се говор односи и да за своју тезу одатле изабере оно што је корисно како би то употребио у излагању траженог. Јер, било би смешно када би неко ко жели са хришћанима да разговара о догмама њихову веру покушао да одреди

из схватања Персијанаца. Шта год да изриче партнер у разговору, он (тај други) мора себе убедити у исто. Па ће тако и онај [први — прим. прев.] да закључак (*conclusio*) нужно прихвати као властити и саобразан свом мишљењу. (Следи одговарајући цитат из **Аристотела**, *Anal. Pr.* A 1 и *Top.* A 2). Према томе, јасно је да човек који води дискусију своје линије доказивања увек мора добити из одговора свог партнера. А ко тада не прихвати резултат, показаће се као неко ко самом себи противречи. Сходно овој претпоставци, јасно је да се они Латини који би у питању ἐκπόρευσις Духа хтели да дијалектички аргументују против Грка морају ради поткрепљења свог циља окренути схватању Грка, и то свих или већине итд., што је немогуће. Јер Грци, истина, имају различите ознаке за послање Духа кроз Оца и Сина (οἰκονομία), али што се тиче његовог изласка у смислу бивствовања (θεολογία), њихова је неприкосновена вера одувек била да он исходи само од Оца. Тако, дакле, ни дијалектички силогизам не долази у обзир.

Силогизам који би хтео да докаже да је Син принцип Духа морао би имати две или више премиса, и то све из *Светог писма* а ниједну из људског ума, или све из људског ума а ниједну из Писма, или, коначно, неке из *Светог писма* а неке из ума, како је махом случај код **Томе Аквинског**.

Ако, међутим, ниједна премиса не потиче из *Светог писма*, ми не верујемо силогизму (поновно указивање на **Пс.-Дионисија**, *Div. Nom.* 1, 1: PG 3, 588A). Тада имамо избор између две могућности: или верујемо да су премисе таквих силогизама о божанском истините, а искази Отаца о излажењу „само од Оца" погрешни, или да су ти искази истинити, а да су, напротив, погрешне премисе супротних силогизама. **Варлаам** даје предност поклањању вере исказима Отаца. Наравно, неке људске ἔννοιαι потпуно су истините, на пример какве су математичари користили у својим доказима, или да су два предмета једнака неком трећем једнака и међусобно, или да је целина већа од дела итд. Али, ако би неко из тога хтео да докаже да Дух исходи и из Сина, где ми пак имамо исказе Отаца који показују да он не исходи из Сина, Грци би те крајње веродостојне људе ангажовали као сведоке да ови веома истинити аксиоми *нису* истинити за божанско.

Силогизми не би морали бити прихваћени чак ни када би у њима неке премисе биле узете из *Светог писма* а неке из људског ума. Претпоставимо да у једном узорно образованом силогизму доња премиса (*minor*) потиче из *Светог писма*, горња премиса (*maior*) из κοιναὶ ἔννοιαι, и то истинито и неопозиво за нама познате ствари, а из таквог једног силогизма би се пак изводио закључак да Свети Дух не исходи

из Сина — шта би се у случају недоумице рекло? Најпре је несигурно да ли горња премиса (*maior*) важи и за Бога, који стоји изнад сваког сазнања, онако као што је из искуства истинита за остале ствари. Ако би за Бога нужно важило оно што важи и за остале ствари, а оно што не важи за друге ствари не би важило ни за Бога, тада би κοιναὶ ἔννοιαι које су истините за нешто друго морале били истините и за Бога. Но, то је неспојиво са зазирањем пред свецима и богобојажљивошћу; јер удаљеност свег створеног од његовог Творца већа је од удаљености међу стварима. У подручју бивствујућег исте κοιναὶ ἔννοιαι једном су истините, а једном лажне. Што је тачно за математику, лажно је у физици; што је истинито за нешто душом прожето, није и за оно без душе; нешто одговара биљкама, не и животињама. Ствар слично стоји и када су у питању различите врсте унутар истог рода. То што неко може докучити о животињама на копну показаће се као лажно за животиње у води или ваздуху. Нико неће истим појмовима моћи да разуме животиње са удовима и оне без удова, животиње са (црвеном) крвљу и оне без крви, оне које се рађају као живе и оне које се легу из јајета.

Дакле, ако се чак ни бивствујућа истог рода не могу обухватити истим појмовима, зашто би аксиоми истинити за створења били безусловно истинити и за нестворено суштаство, које несравњиво и узвишено стоји над свиме? Разуме се, уколико ниједну κοινὴ ἔννοια не бисмо видели поништену нашим догмама, не бисмо се ни у предложеном силогизму бојали да горњу премису (*maior*) прихватимо као ваљану и за Бога. Али, ако се важније догме чувају тиме што се укидају њима супротне κοιναὶ ἔννοιαι, тада и код премисе која је у питању морамо праведно одмерити није ли од стране неверника примењена на Бога. — Пошто је у претходном трактату било јасно речено да по предању Отаца Дух исходи само од Оца а не и од Сина, сагласност се састоји у томе да се једна κοινὴ ἔννοια, прихваћена у проширеном значењу, ако је и истинита за друге ствари, у случају Бога свакако показује као лажна. Уколико је, наиме, конклузија замењива са доњом премисом (*minor*), горња премиса (*maior*) се нужно укида.

Ако, дакле, Латини и даље желе да постављају силогизме, преостаје им само да нађу неки у коме су све премисе узете из *Светої йисма*; једино би он био прихватљив. Али такав за предложено питање неће наћи. Ствар остаје, дакле, на томе да је немогуће образовати иједан истинит силогизам о *filioque*, односно, да силогизам који поништава Оца као једини принцип Духа не може бити истинит.[605]

[605] Vat. Gr. 1110, f.51r–55r.

Потом следи резиме трактата, који још једанпут улази у нерешиву проблематику дијалектичког силогизма. Ниједан закључак Латина не уважава мишљење оних којима је упућен; јер, којем Грку изгледа истинито да се Отац од Сина разликује само оцебивствовањем, или да се Божија Лица међусобно разликују само кроз релације, односно да се γέννησις и ἐκπόρευσις разликују кроз ум и вољу (алузија на **Августина**, *De trin.*), или да је Дух ништа друго до љубав и сједињење између Оца и Сина, одакле Латини закључују да Дух исходи и из Сина. То никада није било мишљење Грка, како свих тако ни већине итд.[606] Неке од тих премиса које су укинуте чврстом догмом исхођења само од Оца, као на пример хипотеза о уму и вољи, још су бесмисленије и неверодостојније од конклузије. Према томе, ако за Грке ти силогизми не могу бити дијалектички, преостаје једино да су они паралогизми или еристички силогизми. Пошто у конкретном случају може бити истинит само силогизам образован од премиса узетих из Писма, а Тома у све своје силогизме уплиће људска размишљања, ниједан од њих није истинит.

На крају, **Варлаам** сматра да се мора одбранити још од приговора да је у својим трактатима и сам користио силогизме. Наводно, он никада није користио аподиктичке закључке против Латина. А за проблем *filioque* нужан је аподиктички закључак, пошто дијалектички није довољан. Он сам имао је у виду само оно што ће обзнанити и Латини; иначе се служио Оцима. Ако би се Латини сложили са Оцима, њихови би силогизми за њих морати постати дијалектички и веровали би им као истинитим. За онога, наиме, за кога се премисе једног ваљано образованог силогизма покажу као истините, мора бити истинит и закључак. А за онога ко у оце у датом доказном поступку сумња, силогизма ни нема.[607]

Сматрали смо да у овај трактат треба ући детаљно јер је досад у истраживању био пренебрегнут — и то, чини се, не само због тога што није био објављен. Штурог али јасног стила, то је први и једини покушај систематске, готово неполемичке херменеутике у византијској теологији; ново је мање оно Шта од онога Како, чијим дејством је по први пут изазвана унутарвизантијска дискусија о методи. Да ли је **Варлаам** тачно интерпретирао **Аристотела**,[608] да ли је био коректан према

[606] Упор. у вези с тим: **V. Grumel**, „S. Thomas et la doctrine des Grecs sur le Saint-Espirit", *Ech. d'Or.* 25 (1926), 257–280.

[607] Vat. Gr. 1110, f.55r–56r.

[608] У писмима **Палами** одбацује његово подметање да у процењивању хришћанских догми следи **Аристотела**. Примена аристотеловске логике на питање доказивости догми потиче, напротив, из његовог властитог опредељења, пошто је **Аристотел** — супрот-

Псеудо-Дионисију Ареопагиту[609] и **Томи Аквинском** — недоумице су увек могуће — овде није предмет дискусије. Ако је за **Варлаама** зграда теолошких мистерија у себи затворена, захваљујући **Аристотелу** около је постављен још један спољни заштитни бедем: остајање при традицији иде укорак са тежњом ка методској директности. За **Паламу** је морало бити тешко да на овај двоструки зид навали без новог оружја.

Шести трактат обрађује разлике у доктрини унутартројичности спрам Латина, а пре свега психолошког учења о Тројству које води порекло од **Августина.** Склоност према *theologia negativa* поново је наглашена цитатима из **Псеудо-Дионисија** и **Василија Великог**. Латине погађа приговор да производе утисак како се њихове теорије о исхођењу у Тројству могу објаснити чак и бебама. Један од њихових теолога, штавише, тврди да већ θύραθεν σοφία стиже до уверења да се један Бог дели у три ипостаси.[610] **Варлаам** опомиње на опрез, да се тим путем не доспе у супротност онога што се заправо хоће, уместо вере — у безверје или презир према догмама. Јер, којим философима је с овим доказом при-

---

но **Платону** и питагорејцима — питање доказа о богу или оставио отвореним или решио у обрнутом смислу: **Schirò, B. C.** — *Epist. Greche* (вид. нап. **27**), 310, p. 747–766. Сам **Палама** уосталом — несвесно — користи појмове новоплатоновске философије: исто, 301, p. 523–302, p. 550; упор. приговор непознатог „философа" (**патр. Јована XIV** Калеке) упућен **Палами** (зависност од паганске философије) (PG 150, 865 AB). — И на Западу је аристотелизму било потребно више од столећа док се није шире пробио и био прихваћен од цркве: упор. **F. Ehrle**, „Der Augustinismus u. der Aristotelismus in der Scholastik gg. Ende des 13. Jhs.", *Arch. f. Lit. u. Kirchengesch. d. Mittelalt.* 5 (1889), 603–635; **P. Mandonnet**, *Siger de Brabant et l'averroisme latin au XIII^e s.*, **Louvain** ²1911, I–CCCXX; **M. Grabmann**, *Die Gesch. d. scholast. Methode*, II (в. нап. **13**); исти, „Die Kanonisation des hl. Thomas v. Aquin in ihrer Bedeutung für die Ausbreitung u. Verteidigung seiner Lehre im 14. Jh.", *Div. Thom.*, ser. 3, vol I (1923), 233–249; исти, *Der lat. Averroismus des 13. Jhs. und seine Stellg. zur christl. Weltanschauung*, München 1931 (= SitzBerBayrAkWiss., phil.-hist. Abt., sv.2); исти, *Mittelalterl. Geistesleben*], I, München 1936, 266–313; исто, II, 1936, 63–102, исто, III, 1956 (изд. **L. Ott**), 50–127; исти, *Bearbeitungen u. Auslegungen d. aristotel. Logik aus der Zeit v. Peter Abaelard bis Petrus Hispanus*, Berlin 1937 (= AbhPreussAkWiss., phil.-hist. Abt., sv.5); **D. A. Callus**, „Introduction of Aristotelian learning to Oxford", *Proceed. of the Brit. Acad.* 29 (1943), 229—281; исти, *The condemnation of St. Thomas in Oxford*, Oxford 1946; исти, „Les sources de S. Thomas d'Aquin", у: P. Moraux, *Aristote et S. Thomas*, Louvain-Paris 1957, 93–174; исти, *Robert Grosseteste, Scholar and Bishop*, Oxford 1955, 98–120; **I. Düring**, „Von Aristoteles bis Leibniz", у: P. Moraux (вид. нап. **286**), 288–313; L. **Minio-Paluello**, „Die aristotel. Tradition in d. Geistesgesch.", у: **Moraux** (в. нап. **288**); **F. van Steenberghen**, *La philosophie au XIII^e s.* (в. нап. **229**).

[609] Од четири гране теологије које је разликовао **Пс.-Дионисије** (в. нап. **422–427**), **Варлаам** очито акцептира само негативну, односно мистичку теологију.

[610] *Vat. gr.* 1110, f.61v. — По свој прилици се овде алудира на: **Thomas v. Aquin**, S. *th.* I^a, qu. 32, a. 1, где **Тома** наводи одговарајуће исказе **Аристотела, Платона** (преко **Августина**) и др., али уз то примећује да ови пагански философи никада нису *per properia* спознали тајне Тројства: упор. **Висарион**, *In calumniatorem Platonis* (ed. Mohler [в. нап. **354**], 298, p. 3–25), као и **Хуго Етеријано**, *De haer. Graec.* I, 1 (PL 202, 233C–235A), који се, поред **Плотина** и **Аристотела**, превасходно позива на један цитат из **Платоновог** (неаутентичног) Другог писма **Дионисију** (*Ad Dyon.* II/312DE, ed. E. Howald, Zürich 1923, 132').

хватљива тајна Бога Тројице, аристотеловцима можда? И за који је νοῦς **Аристотел** онда знао, онај који се из мишљења и воље дели у три потпуне ипостаси? Или платоновцима? А **Платон**, ипак, прво од бивствујућих не назива ни νοῦς ни οὐσία, већ објашњава да оно у несравњивој узвишености стоји изнад νοῦς и οὐσία (следе два цитата: *Парменид* 142A; *Држава* 509B). Како они који овако мисле могу демонстрирати тројство Лица из разума и воље? Чак ни Апостоли у својим проповедима упућеним Грцима нису успевали таквим речима да убеде неког философа, па ни банауза, у то да један Бог егзистира у три Лица. Ако се масе упућују у традиране догме, *није* неразумно водити их смислу исказа познатим сликама. Али, оно што је у јеванђељу нејасно традирано не може се ухватити никаквом сликом (још једном је употребљен **Пс.-Дионисије**, *Div. Nom.* I,1: PG 3, 588A). Имена из теологије не могу се разумети у значењу које им припада у створеним стварима. Син није назван Мудрошћу Божијом према неком мишљењу саобразном Богу, него смо ми људи схватања да му то име припада уопште и са посебним првенством. У даљем току више пута се помиње θεολογικώτατος **Тома.** — Толико о литерарној верзији трактата, на чијој чисто догматској тематици, нпр. примату папе, овде не треба да се задржавамо.

Улазећи сада и у прву верзију *Дебата*,[611] немамо за намеру историјат текста, већ искључиво допуну аргументације. И тамо се **Тома** више пута апострофира. Морамо претпоставити да је **Варлаам** не само знао за главнину дела **Аквинског** него их и читао; то произлази како из циљаних алузија тако и из следећег места: „ἧς (sc. τρίαδος) ἀπολειπόμενος θωμᾶς ὁ θαυμάσιος, εἴδωλόν τι τρίαδος τῇ ἑαυτοῦ ὑποστησάμενος διανοίᾳ, τὰς μακρὰς ὑμῖν συνέθηκε βίβλους· ἐν αἷς τοὺς περὶ ἐκείνης φιλοσοφεῖ λόγους, καὶ τὴν νέαν ὑμᾶς διδάσκει εὐσέβειαν, οὐ διὰ πίστεως βεβαιουμένην, ἀλλ' ἀποδείξεως, ὡς οἴεται, καταλαμβανομένην."[612] Међутим, супротно браћи **Кидон**, **Варлаам** у **Томи** не види јединствену личност, већ са́мо отеловљење латинске теологије (схоластике) као такве. Отуда делује помало наивно кад **Тому** опомиње да следи Оце и не трага за празним силогизмима начина на који унутарбивствује Бог-Отац.[613]

---

[611] Због нарочито добре читљивости за основу нашег приказа узимамо Cod. Mosqu. Syn. 251 (XVII в.), ff.359r–381r. Он је био сравњен са следећим паралелним рукописима: Cod. Mosq. Syn. 250 (XVII в.), ff.253v–260r; Cod. Vat. gr. 2242 (прва пол. XV в.а), ff.119v–129v; Cod. Vindob. theol. gr. 101 (XV в.), ff.281r–309v; Cod. Par. gr. 1278 (XV в.), ff.30r–166v (најпотпунија верзија); Cod. Andros Mon. Hagias 43 (XIV в.), f.18r–44v, 63v–89v. Рукописе разликују изостављања и посебни делови, док су текстуалне варијанте незнатне. Укупан број рукописа далеко премашује овде поменуте.

[612] Cod. mosqu. Syn. 251, f.367r–v; у f.376r говори В. о „θωμαϊκὴ θεολογία". — Упор. доле нап. **619**!

[613] Исто, 362r.

Петом трактату „литерарног“ излагања одговара у првој верзији великим делом једна расправа о различитим видовима силогизама које Латини користе у теологији.[614] **Тома** и његови ученици су ту у полемичком пренаглашавању оптужени да за непостојеће сматрају све што њихов разум не досеже, односно, да у Тројству желе све да разумеју.[615] Томе насупрот, **Варлаам** с посебним нагласком истиче грчко предање апсолутне несазнатљивости унутартројичних догађања.[616] Затим у објективном тону следи прецизан опис главне разлике између Грка и Латина у теолошкој методи, а то је важење или одбацивање аналогије и универзалија у случају Бога (*не* и за чулни свет, као у номинализму). **Варлаам** тумачи грчку теологију тако да она допушта само негирајуће и пренесене (*per modum causalitatis* / κατ' αἰτίαν) исказе о Богу.[617]

Све што је о два вида доказа путем дијалектичког и аподиктичког силогизма речено одступа од горе изложеног једино у анализи овог последњег. **Варлаам** детаљно развија како у процесу мишљења долази до образовања и синтезе појмова, аксиома, κοιναὶ ἔννοιαι, из којих настају аподиктички силогизми. Сви ови елементи су φύσει πρότερα и αἴτια ставова који су преко њих доказани, па ипак ὕστερα у односу на принцип свега. Дотични принцип, ког је тешко именовати, наводно је „ἁπλῶς οὐδὲν καὶ πάντα. οὐδὲν μὲν καθ' ὑπεροχήν, καὶ τῷ ἐξῃρῆσθαι πάντων· πάντα δὲ κατ'αἰτίαν, τῷ πάντα ἐξ αὐτοῦ παράγεσθαι“.[618] Овај принцип, који се налази изнад сваке форме бивства, изнад сваког процеса

[614] Наслов: Πρὸς τοὺς πρέσβεις· κοινὴ ἀνασκευὴ πάντων τῶν συλλογισμῶν, οἷς ἐκτίθενται οἱ λατῖνοι περὶ τῆς ἐκπορεύσεως τοῦ ἁγίου πνεύματος (исто, f.363v–372v). Упор. у овоме следеће паралеле: f.363v–365r (τοῦτο δὲ γενήσεται... ἑαυτῷ δοξάσει) са *Vat. gr.* 1110, f.51r–52r; f.365r-в (τίνι γάρ ποτε... οὔτε ἰδιώτῃ) са *Vat. gr.* 1110, f.55v; f.371v (ἀλλ' οὐδ' οὕτως... ἐφαρμόσει) са *Vat. gr.* 1110, f.48v.

[615] Cod. Mosqu. Syn. 251, f.365v–366r. Даље (366v): ὡσαύτως δὴ αὐτὸς μὲν πᾶν ὃ ἀννοήσῃ ὁ ἡμέτερος νοῦς, ἀναγκαῖον ἢ ἀδύνατον καταλαβὼν τοῦτο, ἢ αὐτόθεν, ἢ δι' ἀναγκαίας διαιρέσεως καὶ ἀποδείξεως, ταὐτὸ καὶ ἐπὶ τῶν θείων προσόπων οἴεται εἶναι ἀναγκαῖον καὶ ἀδύνατον. — f.367r: καὶ τὰ ἀναγκαῖα νομοθετεῖ, καὶ τὸ μοναδικὸν εὑρίσκει, καὶ τὸ τριττὸν ἀποδείκνυσι, καὶ τὰς προόδους φυσιολογεῖ, καὶ τοὺς τρόπους αὐτῶν ἀποδίδωσι.

[616] Исто, f.367r.

[617] Исто, 367v–368r: ἔτι ὑμεῖς μὲν οἴεσθε, ἅπαν τὸ ἐπὶ θεοῦ λεγόμενον οὐσίαν δηλοῦν, ἀηαγκαῖον γὰρ ὑπολαμβάνοντες τὴν οὐσίαν καὶ συμβεβηκὸς τῶν ὄντων διαίρεσιν, ὡς πάντα καὶ τὰ ὑπερούσια περιλαμβάνουσαν καὶ μηδὲν ἔξω ἑαυτεῆς ἐῶσαν. Εἶτα εὐλαβούμενοι ἐπὶ τῶν θείων συμβεβηκέναι τί φάσκειν, ἅπαντα οὐσίας εἶναι δηλοτικὰ τὰ θεῖα ἀποφαίνεσθε ὀνόματα. Καὶ τοῦτο ὁμολογούμηνον λαμβάνοντες, τ'ἄλλα ἐφεξῆς συλλογίζεσθε, καὶ αὐτοὶ δὲ ἡμεῖς οὐδὲν συμβεβηκέναι τοῖς ἀϊδίοις ὑπολαμβάνομεν. ἀλλ' οὐδ' εἶναι ὄνομα δηλωτικὸν τῆς οὐσίας αὐτῶν, ἀλλὰ τὰ μὲν τί οὐκ ἔστι δηλοῦν, ὡς τὸ ἄφθαρτον καὶ ἀθάνατον καὶ τὰ τοιαῦτα, τὰ δὲ λέγεσθαι κατ' αἰτίαν, οἷον σοφὸν λέγεται τὸ θεῖον καὶ ἀγαθὸν καὶ ἀλήθεια καὶ ζωὴ καὶ φῶς καὶ τὰ τοιαῦτα· οὐχ ὅτι αὐτὸ ταῦτ'ἔστι καθ'ὕπαρξιν, ἀλλ' ὡς αἴτιον ποητικὸν αὐτῶν δέχεται τὰς τούτων ἐπωνυμίας, ἕτερον πάντων ὂν καὶ ἐπέκεινα πάντων, τὰ δὲ τῶν θείων ὀνομάτων κατ'ἄλλον λέγεσθαι τρόπον, οὐσίαν δὲ οὐδὲν αὐτῶν ἐπὶ τῶν ὑπερουσίων δηλοῦν οἰόμεθα.

[618] Исто, f.368r–369r (тамо цитат).

мишљења, назива се μονὰς καὶ τρίας; за то подручје нема никакве *apodeixis* и (према Аристотелу, *Anal. Post.* A 7) никаквог μεταβαίνειν ἐφ' ἕτερον γένος. Јер, све што подлеже једном те истом доказу морало би или показивати заједништва у роду, односно у аналогији, или бити доказано из истих принципа. Али, тих претпоставки између Бога и творевине нема; у првом реду, не постоји принцип изнад Бога, из ког би се о њему нешто могло извести. Тиме је дат шлагворт за поновно одбацивање свеобухватних силогизама **Томе Аквинског**. Дедукцији **Аквинског** да мноштво, које из енаде происходи иматеријално и суштински, нужно у себи носи поредак и различитост, те да би отуда и Божија исхођења међусобно и у односу на њихов извор (односно њихове изворе) морала бити различита,[619] **Варлаам** се супротставља с иронијом: **Тома** мирно може да остане код свог „разумљеног“ Тринитета; τρίας, коју и сам поштује, слободна је од свих таквих размишљања и нужности. Неко ко је током свог живота виђао само сувоземне животиње са удовима, а о змији зна једино то да је сувоземна животиња, може закључивати: свака сувоземна животиња има удове; змија је сувоземна животиња, дакле она има удове. Дедукција је у том случају, истина, ваљана али не и смислена. Ако већ овде у поређењу недостаје оно што је заједничко преосталим врстама рода, колико ли тек недостаје у односу Бога и створења.

Дакле, ако треба искључити обе врсте силогизма, шта још преостаје? Да се посредством ἀναγωγή, полазећи од творевине схвати Творац? Или да се зачетник света посматра аналогно величини и лепоти створеног? У једној формалној λύσις тих апорија **Варлаам** се прикључује Оцима: ни посредством реда и хармоније света ми Божију природу не сазнајемо онакву каква је, а наравно ни унутарбожанска произлажења [Hervorgänger].[620] Насупрот томе, **Варлаам** не одриче могућност једноставног каузалног доказа за егзистенцију Бога.[621]

[619] Као цитат из **Томе** дат је следећи пасус (ὅταν λέγῃ)· ἐὰν πολλὰ προέρχωνται ἐξ ἑνὸς ἀΰλως καὶ οὐσιωδῶς, ἀναγκαῖόν τινα τάξιν ἔχει πρὸς ἄλληλα τὰ προερχόμενα· ἢ ἀναγκαῖον πάντα τὰ διαφέροντα ἀλλήλων· ἢ καθ'ὕλην ἢ κατὰ μίαν τῶν τεσσάρων ἀντιθέσεων διακρίνεσθαι· ἢ ὅτι πᾶν τὸ κοινωνοῦν τινι κατά τι καὶ διακρινόμενον ἀπ'αὐτοῦ, ἀνάγκη διακρίνεσθαι τῇ καθ'αὑτὸ διαφορᾷ τοῦ κοινοῦ· ἢ ὅτι ἀνάγκη τὰς προόδους διακρίνεσθαι ἀπ'ἀλλήλων, ἢ ἀπὸ τῆς προβαλλούσης ἀρχῆς, ἢ ἀπὸ τῶν προβαλλομένων, ἢ ἀπὸ τοῦ ὑποκειμένου ἐν ᾧ τὰ προϊόντα (f.370v–371r). Ово место као континуирани цитат нисам могао да верификујем код **Томе**, а по садржају је преузето из тринитарних *Quaestiones* (*S. Th.* Ia [упор. нарочито qu. 30, a.3, *conclusio*; qu. 42, a.3]).

[620] Cod. Mosqu. Syn. 251, f.369r–372r.

[621] Исто, f.372r-в: ἀλλ'ἐν τῇ πάντων ἀφαιρέσει, ὁδῷ καὶ τάξει εἰς τὸ πάντων ἐπέκεινα κατὰ δύναμιν ἄνιμεν καταλαμβάνοντες, ὡς ἔστι πάντων ἐξάρχουσά τις αἰτία ὑπεράρχως ἀρχή, πάντων ποιοῦσα κατὰ μίαν ἁπλότητος ὑπερβολήν, ὡς αἰτία καὶ λόγος πάντων καὶ ἀεὶ πάντα ἀρ-

Овим смо окарактерисали суштинске мисли о теолошкој методи које из прве верзије нису биле преузете у „литерарну" обраду. Њена конструкција је мање конзистентна и мање инспирисана **Аристотелом**, тон можда за неки степен јаче полемично-ироничан од онога у каснијим редакцијама. **Варлаам** је у свим прерадама ипак одлучно устрајао у интрансигенцији свог основног наума.

То без ограничења важи и за другу групу варлаамитских списа, за његова (објављена) писма.[622] У мери у којој се односе на дискусију о методи, не представљају ништа друго до одбрану, појашњавање и практичку примену претходних трактата, без чијих основних теза остају неразумљива. Не случајно, оправдавајуће писмо **Нилу Триклинију** састоји се упола од цитата дословно преузетих из тих трактата.[623]

У једном другом писму **Варлаам** помиње мотив који га је водио нацрту основне тезе у догматским трактатима: пошто се у побијању латинских силогизама никада не долази до краја, мора се пронаћи поставка која је кадра да тај диспут оконча једним ударцем.[624]

Како бисмо избегли понављања, изложићемо по могућству само нове акценте, где спада и у међувремену пренаглашено питање богозрења. **Варлаамова** обрада тог „усијаног гвожђа" логички и садржински се ослања на његову укупну концепцију теолошког сазнања. По себи непостојећа садржинска повезаност постигнута је тако што се **Варлаам**, с једне стране, захваљујући **Паламиним** дивљим и опширним нападима, који су се при прецизнијем испитивању испоставили као серија неразумевања њега самог и Латина, могао осетити оснаженим у свом ранијем ставу; али га је, с друге стране, морало озлоједити што се научно потучени противник изненада позвао на лично (?) божанско просветљење, као да тај „трик" може спасити изгубљену партију. Почев од тог момента, обострано неповерење расло је до размере која је искључивала сваки споразум.

Два најважнија **Варлаамова** писма су она упућена **Палами**, где критикује његов методски поступак у контроверзи са Латинима, а уједно брани властиту позицију. Ако је **Палама** у оба трактата о Светом Духу

μόζουσα, καὶ τὴν ἄλυτον τῶν πάντων ἐφαρμογὴν καὶ τάξιν συνέχουσα, συνάπτουσά τε ἀεὶ τὰ τέλη τῶν προτέρων ταῖς ἀρχαῖς τῶν ὑστέρων, καὶ τὴν μίαν τοῦ παντὸς σύμπνοιαν καὶ ἁρμονίαν καλλιεργοῦσα.

[622] Нажалост, један по свој прилици важан систематски спис (са. 1337) о теол. гносеологији за нас је изгубљен (наслов: *Περὶ λόγων*, одн. *Περὶ γνώσεως*, одн. *Περὶ σοφίας κτήσεως*).

[623] Shirò, B. C. — *Epist. Greche* (вид. нап. **27**), 270–276. Упор. у односу на ово побољшано ново издање (са преводом) два писма упућена **Палами: A. Fyrigos**, *Barlaam Calabrio — Epistole a Palamas*, Roma 1975.

[624] Исто, 265, p. 920–925.

само успут окрзнуо Варлаамову аргументацију,[625] у каснијим писмима њему и Акиндину своје је схватање свесно представио као супротно. На то се осврће **Варлаам** упућујући **Палами** двоструки приговор да: а) не полази од поставки у којима постоји сагласност са Латинима;[626] б) принципи које примењује од почетка нису одговарајући.[627] Из тога происходе и његови такозвани аподиктички а ипак погрешни силогизми: уместо што се, противно правилима, и даље хоће доказати први принцип, у *theologicis* би на место κοινὴ ἔννοια морала доћи отачка формула.[628] Из властитог искуства у дискусији он зна да се у расправи са Латинима сви силогизми аутоматски дијалектизују.[629] Напослетку, ни *Свето писмо* га не успева убедити да су аподиктички докази прикладни за Бога: јер, прво, морало би се имати све оштроумље, па чак и божанско просветљење да би се његови искази разумели верно смислу — најзад, много шта је у теологији и сотириологији (икономији) било веома различито тумачено; друго, при помнијем разматрању закључака изведених из њега, испоставља се да им је често придодата једна премиса из искуства, што аподиктички силогизам искључује.[630] При том, и мимо своје воље, захваљујући **Палами** добија потврду да је у праву када овај не прихвата његове силогизме: у томе је поновни доказ да о божанском није могућ аподиктички силогизам.[631] На једном месту је чак и **Палама** рекао исто.[632]

[625] *Συγγρ.* 1 (вид. нап. **71**), 38f. (*Λόγος ἀποδεικτικός* 1, 12).

[626] **Варлаам** је мишљења да **Палама** погрешно разуме Латине када им подмеће претпоставку о два равноправна принципа; у ствари, Син као принцип поникао из Оца не стоји на путу његовој јединствености.

[627] **Shirò, B. C.** — *Epist. Greche* (вид. нап. **27**), 230, p. 34–41; 232, p. 87–239, p. 260, нарочито 237, p. 215–238, p. 220; 249, p. 488–494. — Да би оправдао свој консеквентно „тврд" став, v. поново указује на **Пс.-Дионисија**, *De myst. Theol.* 5 (PG 3, 1048): исто, 231, p. 49f ⟨српски превод, нап. **423**, 37–41⟩. Одатле је објашњиво и означавање Латина као „ἀντιλογικώτατοι" (230, p. 37).

[628] Исто, 242, p. 333–244, p. 385. Ово би важило и за „једино" (сц. из Оца), што **Палама** назива ἀποδεικτικώτατον (249, p. 500f). **Варлаам** затим поново у детаље развија критеријуме који искључују аподиктички силогизам у теологији (244, p. 386–248, p. 478; упор. 251, p. 542–254, p. 632). С једне стране, евидентном није потребан никакав доказ, а са друге, аподиктички силогизам мора развејати сваку сумњу, што није случај уколико се једна премиса може спознати само натприродним просветљењем (246, p. 427–429; 248, p. 462–475). Премисе, са своје стране, треба да су ἐπισταταί, а не δοξασταί (246, p. 430f.). Ако неко каже да је о Богу нешто познато а нешто не, он премало разликује знање од вере, као што и слепац, који боје познаје само по чувењу, може стећи утисак да нешто зна а нешто не, мада заправо не зна ништа (247, p. 451–460).

[629] Исто, 249, p. 495–499.

[630] Исто, 254, p. 619–632.

[631] Исто, 294, p. 373–297, p. 456.

[632] Исто, 300, p. 513–523.

Варлаам верује да, поред **Пс.-Дионисија**, радикално одбацивање доказивости догми може извести и из поступка три Кападокијца у контроверзи око **Евномија**.[633] Приговор да су ови или они Оци Цркве ипак говорили о доказима у теологији он би да разреши дистинкцијом између општег, бесформног доказа какав се иначе јавља у реторици и књижевности, и специфично кваликованог доказа који подлеже одређеним условима.[634]

У овим примедбама набројани су неки методски аспекти који се из писама накрцаних реториком и полемиком додатно могу припојити претходно реченом. Оно стварно ново у њима концентрише се на питање просветљења, најпре „просветљених" пагана, а онда просветљења уопште.

Када су „стари", то јест грчки философи антике, развијали тако величанствене и разноврсне научне методе, наглашавалили су ипак узвишеност Бога над свим људским сазнањем; ако се, према њиховој представи, човечанство може поделити на оне удостојене духовног виђења које надмашује сваки доказ, и друге, који верују саопштењима таквих видовитих људи те према томе нису никакви „знајући" (ἐπιστήμονες), али су ипак изнад оних који ту веру не познају или не прихватају — онда он, **Варлаам**, не може а да тим људима не призна божанско просветљење.[635]

Учење пагана треба до танчина испитати што се њихових доказа тиче и прихватити само тамо где не противрече догмама нити Писму. Где год праве грешке, оне се морају приписати људској слабости; а где ипак набасају на прве идеје, као што су Бог, провиђење, врлине итд., то — према речима **Апостола Павла** (*Рим.* 1,19) — дугују божанском просветљењу.[636] У прилог овоме говори и чињеница да су их хришћански теолози преписивали.[637] **Варлаам** се живо противи **Паламином** подметању да више цени паганску философију него Оце Цркве: он се паганима не диви тек тако, већ му је мерило њихова спремност и отвореност за откривење, које иза себе оставља све доказе.[638]

[633] Исто, 307, p. 683–688; упор. 311, p. 772–779.

[634] Исто, 241, p. 311–242, p. 332; 268, p. 29–35. — У вези са покушајем посредовања **Григорија Акиндина** упор.: Meyendorff, *Introd.* (вид. нап. **26**), 68f. — Варлаам помиње и Оцима добро познато разликовање литерарног рода када је у питању беседа намењена пријатељима, односно противницима: ебд. 230, p. 27–33: упор. нап. **402**.

[635] Исто, 261, p. 826–262, p. 845; упор. 287, p. 203–288, p. 218.

[636] Исто, 289, p. 251–291, p. 283; упор. 293, p. 336–342.

[637] Исто, 291, p. 296–302.

[638] Исто, 306–309.

Надовезујући се на „апостолског ученика" **Пс.-Дионисија Ареопагита, Варлаам** се не двоуми да горепоменуту класификацију намењену паганима пренесе и на хришћанске теологе, међу којима се „просветљени" (κατ᾽ἐπιστήμην), са придруженим Апостолима и пророцима, могу разликовати од „слушајућих" (κατὰ πίστιν), који откривење примају из сведочења прве групе.[639] Ни код пагана ни код хришћана **Варлаам** не би хтео да се изјашњава у погледу одређених имена, ко којој групи припада;[640] али се може претпоставити да „просветљене" смешта превасходно у прву генерацију хришћанства, код Апостола и јеванђелиста. У томе је индиректно садржан и став према актуелном проблему исихазма: просветљење — да, али само тамо где се од Бога посредством светитеља, а не од стране тобожњих, ненадлежних носилаца, легитимише као аутентично.[641] Исихазам, према томе, нема право да изиграва теолошко учење о методи које ставља ван снаге генерално важећа начела теолошког рада.[642] Човек, додуше, може κατ᾽αἰτίαν знати да је Бог светлост, али му оно Како и начин суделовања (καθ᾽ὕπαρξιν καὶ νοῦ ἐπιβολαῖς τε καὶ ἐπαφαῖς) остаје скривено.[643] **Варлаам** још увек не може да сагледа догматске и сотериолошке импликације паламизма; оно што га је надасве иритирало био је изазов те методолошке καινοτομία, коју је једним королармјем уз властиту методологију желео с мало речи али разорно да погоди.

Његова последња реч у теолошкој методици у сваком случају није спадала у полемику. Са догматским трактатима, као и са писмима, уско су повезане две беседе о црквеној унији, које су такође биле пренесене у Cod. Vat. gr. 1110, одакле их је у међувремену публиковао **Ђанели**[644] Пре свега Συμβουλευτικὸς περὶ ὁμονοίας πρὸς Ῥωμαίους καὶ Λατίνους живо подсећа на горе поменуте уводне психолошке напомене теолошких трактата, али их у својим саветима ипак далеко превазилази. Амбициозни црквени политичар **Варлаам** је у годинама које су протекле очито дошао до убеђења да приближавању конфесија не могу да воде ни неисцрпно гомилање силогизама а ни упорно супротстављање тврдњи и менталитета. Отуда он даје предлоге који у поређењу са ранијом позицијом „све или ништа" могу да се назову готово револуционарним.

[639] Исто, 289, p. 228–244.

[640] Исто, 289, p. 245–250.

[641] Упор. исто, 283, p. 109–284, p. 115; 293, p. 343–294, p. 335.

[642] Исто, 240, p. 283–241, p. 308.

[643] Исто, 287, p. 186–192 (с позивањем на **Пс.-Дионисија**).

[644] **C. Gianelli**, „Un progetto di Barlaam Calabrio per l'unione delle chiese", *Misc. G. Mercati*, III, Città del Vaticano 1946, 157–208 (= Studi e Testi, 123).

Треба, наводно, донети закон у ком се мора одредити оно што је међу црквама повезујуће, а о спорноме наложити обострано ћутање (то конкретно значи: окончање дискусије о *filioque*); јер, евидентно, истина се разменом силогизама не може докучити.[645] Са друге стране, потпуни склад двеју конфесија није неопходан: **Варлаам** подсећа на још Оцима добро познато диференцирање догми на ἀδιάφορα и ἀναγκαῖα — данас бисмо говорили о „јерархији истина“ — при чему само у последњим треба тежити јединству.[646] Како би се поравнале нужне обостране концесије, Грци треба да одустану од речи „само“ (sc. од Оца) — сетимо се спора око **Лутеровог** „sola fide“! — а Латини да пристану на опозив *filioque* из *creda*.[647] Ако треба да омекшају окорели фронтови, то неће бити кроз *rationes probantes* који се сваки својој страни чине необоривим, већ захваљујући напуштању екстрема и једном новом духу.[648] На крају, **Варлаам** смишља молитву за папу којом овај — одлучи ли се на преокрет своје црквене политике — пред Богом може да оправда уклањање *filioque*.[649] Претходно је, у некој врсти епилога теолошким трактатима, и за самог себе већ конципирао сличну молитву „за сваки случај“, у којој усрдно тражи да му се Логос смилује уколико је заблудео у одбрани ἐκπόρευσις само из Оца.[650]

Иако ова три списа не смерају да дају прилог теолошкој методици, ипак индиректно откривају, колико ми знамо, **Варлаамов** закључни став према целокупном комплексу научних и екуменских аспеката његове једине циљне замисли: црквене уније. На тај начин уједно образују коректив и завршни камен једне, упркос свој полемичкој реторици, у себи затворене и убедљиве методологије, чијој директности а ни про-

[645] Исто, 187, p. 24–188, p. 27; упор. 204, p. 20–205, p. 11. — У једном каснијем писму **Димитрију Кидону**, објављеном само на латинском језику, **Варлаам** изражава сумњу у то да су и сами Латини поклањали веру властитим силогизмима: PG 151, 1303C–1304B. **Димитрије Кидон** је, са своје стране (пре удубљивања у дело **Аквинског**), у једном питању упућеном **Варлааму** — сасвим у том смислу — нагласио неспособност људског интелекта да уз помоћ κοιναὶ ἔννοιαι конклузивно схвати оно што је унутарбожанско: PG 151, 1285BC; 1288A–1291B; 1297B–1299A (Mercati, *Notizie* [вид. нап. **18**], 149–156, смешта ову преписку у годину 1347). Упор. у вези с **Варлаамом** и фрагмент једног списа о Светом Духу насталог у времену после конверзије: PG 151, 1281AB (вид. нап. **340**).

[646] Исто, 191, p. 24–192, p. 12.

[647] Исто, 192, p. 25–193, p. 12.

[648] Исто, 193, p. 17–35.

[649] Исто, 195, p. 29–196, p. 12.

[650] Издање и превод: **M. Jugie**, „Barlaam est-il né catholique?“, *Ech. d'Or.* 39 (1940), 117–123; упор. и **Gianelli** (вид. нап. **644**), 184, нап. 43 (и табла 1). — Молитву у измењеној и скраћеној форми преноси и **Палама** (*Τριάδες* III, 1, 4): *Συγγρ.* I (вид. нап. **71**), 619, p. 4–9. — У вези са садржајем тог писма упор. и скепсу изражену у писму **Димитрију Кидону**: PG 151, 1301C.

бојности аргумената **Палама** није имао да супротстави нешто једнако вредно. Посебан „жиг квалитета“ **Варлааму** су прећутно признали и противници: зар би иначе **Нил Кавасила** у својој антисхоластичкој апологетици анонимно преписивао **Варлаамове** трактате и тиме успео да генерацијама теолога контроверзе (на пример **Марку Евгенику**, **Јосифу Вријенију** и многим ауторима из периода туркократије) пружи црвену нит за њихову кампању.[651]

Где сад **Варлаама** духовно-историјски сврстати? Да ли је био номиналиста или теолошки агностичар, као што се тврдило?[652] На основу његових дела не може се доказати нека зависност од Запада у литерарном погледу. Осим тога, оно до чега им је у основи стало потпуно је различито: док су код **Варлаама** супротстављени Бог и чулни свет, номинализам се концентрише на однос појмова према чулном сазнању. Но, ако се већ жели подићи неки мост ка Западу, онда на поређење мами пре свега протестантска дијалектичка теологија у модерни, која у свом одбацивању (схоластичке) *analogia entis* Бога види као „сасвим друго“.[653] Управо ова паралелност може допринети и обеснаживању приговора упућених **Варлааму** за „догматски имобилизам“[654] и потирање разлике између хришћана и нехришћана.[655] Сме ли се дијалектичкој теологији замерити да је била неплодна? Према томе, када **Варлаам** као једини путоказ сваком теолошком мишљењу постулира Писмо и Оце, тиме му је оцртао само особеност, не и опсег. И мада је из своје интересне позиције мало допринео садржинском развоју теологије, ипак му је далеко да ту могућност оспори. С друге стране, он позна-

[651] Упор. **Schirò**, „Il paradosso di N. C.“ (вид. нап. **28**); **Генадије Схоларије**, *Ref. Marci Ephes.* (Oeuvres [вид. нап. **16**], III, 498–500); **Висарион**, *Refut. Marci Ephes.* (PG 161, 193D–196A).

[652] Упор. **Meyendorff**, „Humanisme nominaliste“ (вид. нап. **26**), 910f.; P. K. **Chrestou**, „Einl. zu den Λόγοι ἀποδεικτικοί des Palamas“, *Συγγρ.* I (вид. нап. **71**), 9; исти, „Double knowledge“ (вид. нап. **29**), 20–29, нароч. 24–28. — Кратак преглед дискусије на ту тему нуди **A. de Halleux**, Palamisme et scolastique“, *Rev. théol. de Louvain* 4 (1973), 433–437. **Мајендорф** у једном новијем чланку **Варлаама** види чак као заступника једног телу ненаклоњеног платоновског идеализма [иако је **Платон** у трактату о Богу Тројици узгредно цитиран само један једини пут (!); другачије ствари стоје код разматрања везаних за богозрење, које међутим, као што је показано, игра само подређену улогу у **Варлаамовој** теологији (методи)]: „О византийском исихазме и его роли в културном и историческом развитии Восточной Европы в XIV в.“, *Труды Отд. древнерусск. лит.* 29 (1974), 291–305, нароч. 296f.

[653] Упор. рецимо **K. Barth**, *Die kirchl. Dogmatik*, III, 2, Zürich 1948, 262. — Барт, разуме се, никада не би говорио о „просветљењу“ паганских философа. Иначе се спор **K. Bart-A. Przywar** (analogia entis = оно само суштинско хришћанства), слично спору између **Варлаама и Паламе**, окончао у ћорсокаку.

[654] **Meyendorf** , „Un mauvais théologien“ (вид. нап. **26**), 56.

[655] Исти, *Introd.* (вид. нап. **26**), 185f.

је и цени грчку философију, нарочито **Аристотела**,[656] и управо теолозима препоручује да га читају уколико желе да се покажу достојним тог имена — уосталом, у складу са једнодушном традицијом „théologie savante“ од њених почетака у II столећу. При свему томе, **Варлаам** је веома удаљен од религиозног ирационализма „двоструке истине“ као и од **Плитоновог** једнодимензионалног неопаганства. За њега постоји само једна истина и једна мудрост коју ми заправо никада не можемо у потпуности сазнати или доказати; али тамо где је сазнатљива, наиме у свим позитивним наукама, треба искористити прилику да се на тај начин и κατ' αἰτίαν стекне што је могуће већа спознаја Бога. Границе сазнања назначене су нам у чудесном сагласју корифеја грчке философије, а коначно потврђене хришћанским откривењем; само је благонаклоном избору Божијем могуће да их прекорачи.

Но, не би одговарало пуној истини уколико бисмо у **Варлааму** видели само одмереног заступника традиције. Његово дело је захваљујући конкретном поводу побијања претежно негативно обојено; касније ће, истина, бити врло коришћено, али никада неће добити шансу да у некој дискусији теолошких школа превлада своју једностраност (и у томе је слично раду **Јована Филопона**). Такође, он лако запада у опасност да комплексне системе и личности редукује на једну тобожњу (у случају схоластике: баналну) карактеристичну црту. Ако **Пс.-Дионисије** није учио само негативној теологији, као што његов присташа жели да нас увери,[657] **Варлаам** исто тако промашује саморазумевање томистичке схоластике када јој пребацује најљући рационализам. **Тома** је такође познавао и поштовао **Пс.-Дионисија**, управо као мајстора негативне теологије; тамо где се томистичка теологија показала неумољивијом од самог **Томе** наишла је и на Западу на живо противљење.[658] Отуда је **Варлаам** морао испровоцирати супарничко частољубље; тотални изазов провоцирао је тотално одбацивање. За утеху је што је у својим екуменским списима и сам ипак препознао тај претећи ћорсокак и покушао да га превлада.

---

[656] Упор. горе нап. **338**f!

[657] Упор. доле нап. **682**!

[658] Тако се **надбискуп Јов. Пекам** у једном писму од 8. јануара 1285. жали на доминиканце у Оксфорду, којима недостаје смерно покоравање св. **Томе** цркви, а уместо тога заступају мишљење које „abjectis et ex parte vilipensis sanctorum sententiis, philosophicis dogmatibus quasi totaliter innitatur“ (**H. Denifle, A. Chatelain**, *Chartul. Univ. Paris.*, I, Paris, 1889, 627). — Почетком XII столећа је **Бруно од Сењија** упозорио на опасност од коришћења платон. силогизама и аристотел. аргумената у тринитарној теологији и указао на темељну различитост појма супстанције код Бога и у творевини: *Sent.* IV, 1 (PL 165, 977AB).

Ако **Варлаамову** расправу са Латинима карактерише растућа помирљивост, при чему његова каснија конверзија није укинула начелну сумњу у схоластику, унутрашњи развој Григорија Паламе имао је пре обрнут ток.[659] Тек с фиксирањем за догматску одбрану исихастичког богозрења његова је теолошка концепција добила ону меру рефлектоване доследности и методске конзистентности која раним списима често недостаје.[660]

На наговор блиских монашких кругова, **Палама** је своје литерарно деловање започео са два антилатинска трактата (Λόγοι ἀποδεικτικοί) о исхођењу Светог Духа; у том тренутку **Варлаамову** расправу на ову тему познавао је само из друге руке. Методски поступак имплицикован у дотичним трактатима генерално се сматра традиционалистичким и нигде не бива експлицитно разматран. Тако **Палама** више пута наглашава да су Писмо и Оци исходишне тачке и непорециви критеријуми сваког доказа.[661] Реч ἀπόδειξις, која је најпре недостајала у насловима трактата, у тексту се често користи;[662] веза са додатком ἐξ ἀνάγκης[663] указује на неизречену претпоставку апсолутно важећих закључака. У одговору на латинске силогизме **Палама** се, напротив, служи аргументацијом *ad hominem*,[664] при чему изгледа да има веома магловиту претставу о особености и способности својих противника: јер како би их иначе могао поредити са незграпним слоном који се након пада више не може подићи?[665]

Након што је **Палама** прочитао **Варлаамове** трактате, а потом и писма, осетио се присиљеним да нападом и одбраном реагује на његову противпозицију и уједно разјасни властито, најпре непромењено становиште. Тако пет писама упућених посреднику **Акиндину** (три) и **Варлааму** (два) образују неку врсту даљег коментара уз трактате. Прво писмо **Григорију Акиндину** бави се дометом силогизама — не на начин систематског излагања, већ одговором по тачкама, у ком се пречесто упушта у полемике и понављања.[666] **Палама** је са **Варлаамом** сагласан

---

[659] У вези са његовим претходним образовањем упор. нап. **337**!

[660] За разлику од **Варлаама**, најважнији списи о питању методе објављени су у прве три свеске (од шест предвиђених) целовитог издања (вид. нап. 370).

[661] *Συγγρ.* I (вид. нап. **71**), 35, p. 1–3.12f.; 41, p. 5f.; 78, p. 6–12; 111, p. 9–19. Латинима се пребацује софистерија.

[662] Пример таквог догматског „доказа“ (закључак од познатог на мање познато): исто, 36, p. 11–28; пример хипотет. силогизама: 43, p. 23–44, p. 7; 51, p. 14–26; 70, p. 7–15.

[663] Исто, 35, p. 25.32; 70, p. 8; 74, p. 19.

[664] Исто, 104, p. 23–105, p. 10; 105, p. 25–106, p. 9.

[665] Исто, 78, p. 28–79, p. 18.

[666] **Татакисов** чланак, „Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς. Μεθοδολογικά“ (в. нап. **25**), уопште не залази у хронолошки и теолошки различите слојеве методологије код **Паламе**.

у томе да Латини не умеју ваљано да образују ни аподиктичке ни дијалектичке силогизме, али се ипак том тврдњом могућност аподиктичких закључака никако не може одвести у апсурд: бројна употреба речи ἀπόδειξις и њених деривата код Отаца говори у корист супротног.[667] Док је, наиме, Божија суштина садржајем ускраћена људском сазнању, његова егзистенција и јединственог доказиви су са непогрешивом тачношћу.[668] За старе Грке теологија се исцрпљивала у дијалектичким силогизмима, који захваљујући својој зависности од ἔνδοξα нису излазили изван вероватног; хришћани, напротив, полазе од непобитних принципа којима Бог учи. Да се закључци о Богу могу изрицати само о њему додатно појачава њихово апсолутно важење, јер се испоставља као много теже индукцијом обухватити мноштво субјеката.[669] **Варлаам** је тврдио да се аподиктички силогизам може образовати само из φύσει πρότερα; **Палама** без потребе настоји да дотичне πρότερα још више дистингвира: ако се разумеју временски (χρόνῳ), нема доказа ни за егзистенцију неба или мора; у супротном (ἑτέρως,[670] sc. φύσει), треба имати у виду да се у Богу αἴτιον, наравно, не може налазити пре αἰτιατόν, већ му је истовремен. У том смислу κοιναὶ ἔννοιαι и ἀξιώματα могу бити примењени на Бога кад год се из αὐτόπιστοι καὶ ἀναπόδεικτοι ἀρχαί *Свет̄ої ӣисма* изводе нужне последице.[671] **Палама** прихвата све предуслове за регуларан аподиктички силогизам које је поставио **Варлаам**,[672] преокрећући му уједно подручје важења: ако се дијалектички силогизам ограничава на оно несталнo-пролазно, аподиктички силогизам је резервисан за вечно-нужно.[673] Поред тога, за оне „чиста срца"

---

[667] *Συγγρ.* I (вид. нап. **71**), 211, p. 3–23. **Палама** се овде, као и на другом месту (упор. 243, p. 10–16), позива на *Panoplia* **Евтимија Зигабена** (цитирана места у фуснотама): упор. нап. **540**!

[668] Исто, 211, p. 26–212, p. 19.

[669] Исто, 212, p. 20–213, p. 23; упор. 239, p. 13–240, p. 26, као и оно под напоменом **673**!

[670] Свеукупно се од времена хришћанских збирки дефиниција из VI–VII века знало за четири разлике оног πρότερον: χρόνῳ, φύσει, τάξει, ἀξίᾳ (упор. **M. Roueché**, „Byzantine philosophical texts of the seventh century", *Jhb. Öst. Byz.* 23 (1974), 73).

[671] *Συγγρ.* I (вид. нап. **71**), 213, p. 23–215, p. 2.

[672] Исто, 215, p. 3–216, p. 6.

[673] Исто, 217, p. 16–20; упор. 258, p. 4–259, p. 4, где **Палама** очито усваја мишљење скептичара **Пирона** и **Секста Емпирика**, који у области контигентног искључују било какву апсолутну истину и стога препоручују уздржавање (ἐποχή) од сваког суда, и иначе насталог једино из конвенијенције (νόμῳ) а не из природе ствари. — Ово је утолико чудније што **Никифор Григора**, имајући у виду Паламу, понавља речи **Григорија из Назијанза** (*or.* 21: PG 35, 1093C–1096A) ⟨српски превод, нап. **63**, „Похвална беседа Атанасију Александријском", т. II, 11–13⟩ о вирулентном продирању опасног духа противречја ова два философа (*Hist. byz.* XIX, 1, 6 [Bonn II, 930, p. 5–8]; упор. **Нил Кавас.** *De Spir. S. proc.* III, 2 (nr. 57) [ed. Candal (вид. нап. **24**), 232]), а **Никола Кавасила** саставља памфлет

постоји могућност мистичког богозрења које Бога види као извор светлости, што је, опет, у најмању руку равно доказу за Бога.[674]

У овим извођењима није задовољавајуће одговорено на два питања:

А) Да ли κοιναὶ ἔννοιαι сходно једној *analogia entis* имају својство универзалних појмова (*universalia ante res*) који су примењиви и на Бога? Ствар постаје проблематична тамо где такви *notiones communes* нису узети из Писма; однос *Свет̄ої ӣисма* и ума нигде се, међутим, не разматра.

Б) Да ли се апсолутно важење аподиктичких силогизама у теологији протеже само на вернике, што би у **Варлаамовом** смислу значило не њихово ограничење већ укидање, или на свако умом обдарено биће? Ни то питање се не поставља експлицитно; но, изгледа да Палама фаворизује прву претпоставку.[675]

Прво писмо упућено **Варлааму** бави се једном другом темом која његовом аутору годинама није давала мира: тобожњим просветљењем паганских философа.[676] Бројним цитатима из дела и биографија античких мислилаца, као и додатним подметањима, Палама настоји да покаже како је философија Грка у целости била компромитована тешким заблудама, робовањем демонима и порочним животом њених представника.[677] Следствено томе, његови докази о Богу неупоредиво су изнад свега што су они рекли ван доказивог.[678] Истинско просветљење и без тога води сигурном разликовању добра и зла и даје само добре ефекте.[679] **Палама**, иначе, негира да себе убраја међу просветљене.[680]

чија је намена да побије мишљење да сваки критеријум истине са своје стране опет тражи неки критеријум на који би се *ad infinitum* ослонио итд. („Κατὰ τῶν λεγομένων περὶ τοῦ κριτερίου τῆς ἀληθείας εἰ ἔστι παρὰ Πύρρωνος τοῦ καταράτου", ed. **A. Elter**, L. Radermacher, *Analecta graeca*, Bonn 1899, 5–12); о логичком школовању **Ник. Кавасиле** упор. још: **Α. Α. Αγγελοπούλου**, Νικόλαος Καβάσιλας Χαμαετός, Θεσσαλονίκη 1970, 112, p. 45–113, p. 76 (= Ἀναλέκτα Βλατάδων, 5). Пироновски скептицизам се у XIV веку морао, дакле, у црквеним круговима доживљавати као нарочита опасност, док му је **Фотије**, уз све резерве, признавао да је од извесне практичне користи (*Cod.* 212 [ed. Henry (вид. нап. **484**), 119–123]). Упор. о томе **Podskalsky** (вид. нап. **554**), 512, нап. **5**! Крајем XIII века дело Πυρρώνειοι ὑποτυπώσεις **Секста Емпирика** било је преведено на латински: упор. *Arch. f. Gesch. d. Phil.* IV (1891), 574–577 (**C. Bäumker**). — **Палама** потом још додаје да ни према **Аристотелу** нема аподиктичког доказа за оно што је пролазно: *Συγγρ.* I, 292–295 (Друго писмо **Варлааму**).

[674] Исто, 216, p. 7–217, p. 2.

[675] Исто, 218, p. 11–32; упор. 282, p. 16–283, p. 7 (Друго писмо **Варлааму**).

[676] Ова дебата је најављена још у другом писму **Акиндину**; исто, 222, p. 16–223, p. 22.

[677] Исто, 245, p. 27–258, p. 3 (passim); упор. 291, p. 1–19 (Друго писму **Варлааму**).

[678] Исто, 246, p. 12f.

[679] Исто, 248, p. 23–251, p. 21.

[680] Исто, 237, p. 23–238, p. 10.

Питање да ли је сам био мистичар или не ипак је за ово методско разматрање ирелевантно.

Друго писмо упућено **Варлааму** кружи око исте спорне тачке. Који мотив је **Варлаам** могао имао за свој ригористички став? Није тачно да су страх од силогизама Латина, односно притисак који му је наметнут дали тај исход, како би он хтео да инсинуира, већ настојање да се упркос духовној невештости истакне као блистав теолог и познавалац аристотеловске логике; зато грчку философију хвали више од иједног хришћанског аутора.[681] **Палама** с правом свом противнику пребацује једнострано-искривљујуће разумевање **Пс.-Дионисија** и подсећа на његов дијалектички појам теологије.[682] Затим бројним потпорним аргументима поткрепљује властиту тезу о аподиктичким закључцима; о Богу нема не само катафактичких него ни апофактичких доказа, које и **Варлаам** вероватно уважава;[683] дијалектички силогизам у теологији није могућ пошто је божанско изнад ума и горња се премиса (*maior*) увек добија из натчулног;[684] у најмању руку, морао би се допустити доказ о Богу κατ᾽αἰτίαν, тј. од творевине на Творца, при чему Богу на јединствен начин, али истински, припада јединственост.[685] Уједно се у први план све више помера будућа централна тема дискусије: разликовање Божије суштине и енергија[686] и мотрење божанске светлости.[687]

Потом је треће писмо упућено **Акиндину** посвећено још само тој тематици. **Варлаам** је у свом изгубљеном спису *Κατὰ Μασσαλιανῶν* оптужио **Паламу** за дитеизам, јер инсистирањем на нествореној Божанској светлости разликује једно „ниже“ (θεότης ὑφειμένη, тј. ἐνέργεια) и „више“ божанство (θεότης ὑπερκειμένη, тј. οὐσία).[688] **Палама** свој *theologumenon* оправдава, између осталог, указивањем да би без енергијā по себи несазнатљива суштина Божија остала потпуно непозната, чак да би морала важити за неегзистентну.[689] Тиме је направио корак ка једној радикално новој теолошкој гносеологији: онај ко насупрот Оцима

681 Исто, 261, р. 28–263, р. 4.

682 Исто, 265, р. 21–266, р. 21; 271, р. 21–274, р. 4; *Συγγρ.* II (вид. нап. **370**), 70–74. Упор. горе нап. **421–427**!

683 *Συγγρ.* I, 267, р. 28–268, р. 20; о њиховом односу упор. *Cap. phys., theol., mor.* 123: PG 150, 1205D–1208B.

684 Исто, 269, р. 1–270, р. 12.

685 Исто, 274, р. 5–277, р. 28.

686 Исто, 278, р. 1–281, р. 9.

687 Исто, 267, р. 7–26; 286–290.

688 Исто, 300, р. 24–301, р. 3; упор. у вези са тим важан чланак (критику текста!): J. S. **Nadal**, „La rédaction première da la Troisième lettre de Palamas à Akindynos“, *OCP* 40 (1974), 223–285.

689 Исто, 297, р. 24–298, р. 10.

пориче нужност οὐσιώδεις ἐνέργειαι, атеиста је.[690] У томе је једини методолошки релевантан постулат теолошког исихазма: **Палама** је коначно нашао решење којим је могао да потисне у страну **Варлаамов** методски систем. Пошто непријатеља није успео да победи на његовом пољу, он му оспорава сваку компетентност узмаком у један неосвојив угао. Редукција теолошког сазнања на мистичко богозрење, које је **Варлаам** уосталом апсолутно признавао у његовој специфичности, значи крај рационално доказиве науке која би могла истаћи претензију на надиндивидуално важење.

Каснији Паламини списи само још учвршћују дефинитивно закључен развој. У одговарајућим уводним поглављима прве и друге тријаде у одбрану исихаста он на свом новом становишту остаје у некој врсти генералног раскида са философијом,[691] док је **Варлаам**, са своје стране, и монахе позивао на студиј „богомдане“ науке, не због физикалне спознаје, већ превасходно зарад савршенства и близине Богу који се тиме могу задобити.[692] Коначни **Паламин** резултат може се сажети у једној реченици: „Δείκνυται καὶ διπλοῦν εἶναι τὸ εἶδος τῆς ἀληθείας, ὧν τὸ μὲν τέλος ἐστι τῆς θεοπνεύστου διδασκαλίας, τὸ δὲ μὴ ἀναγκαῖον μηδὲ σωτήριον ζητεῖ μὲν ἡ ἔξω φιλοσοφία, ἐπιτυγχάνει δὲ ἧττον. Πῶς οὖν δι᾽ ἀμφοτέρον τούτων μίαν εὑρίσκομεν τὴν ἀλήθειαν.“[693]

О некаквом значају философије за теологију, какав се раније барем како-тако још увек признавао,[694] нема више ни речи; од сада недостаје сваки мост између те две дисциплине, било какав заједнички циљ, укратко: „двострука истина“ је једна толико диспаратна творевина да се њене паралеле — бескомпромисније него код **Зигера од Брабанта** — не секу чак ни у бесконачности Божијој. Радикалност раздвајања може се упоредити са **Лутеровим** учењем о два царства. Ако философија не доприноси познању истине, односно Бога, а уједно је извор свих јереси,[695] онда се њена месна вредност тенденцијски ближи нули,

690 Исто, 298, р. 18–21.

691 Упор. и *Cap. phys., theol., mor.* 25f. (PG 150, 1137).

692 *Συγγρ.* И, 359f.; 423, р. 14–424, р. 2; 540, р. 19–27.

693 Исто, 476, р. 4–8 (аналогно двострукој σοφία: исто, 371, р. 9–27); упор. **Chrestou**, „Double knowledge“ (вид. нап. 29).

694 Упор. исто, 243, р. 13f. — О релативној корисности ἐγκύκλιος παιδεία: 366f. — Док **Ник. Григора** подсећа **Паламу** на **Василијево** високо уважавање ἐγκ. Παιδ. (*Hist. Byz.* XXX, 21 [Bonn III, 283]), **Палама** ће јој допустити да важи само као пролазни стадијум за младе људе (*Contra Greg.* I, у: Cod. Par. Coisl. 100 [XV в.], ф. 236); упор. **Schirò**, „Greg. Palamas e la scienza profana“ (вид. нап. 27).

695 Исто, 383, р. 23–384, р. 6. **Палама** овде поново западa у интрансигентност рођену из полемике раних апологета и црквених Отаца, која ипак никада није постала владајуће мишљење теолога.

а трајна корист постаје празна формула. Отуда је само консеквентно када се **Палама** коначно усуди да мотрењу светлости припише монопол сваког сазнања.[696]

На крају се још једном запитајмо како су из данашње перспективе **Варлаам** и Палама узајамно позиционирани. Уколико се теологија унапред не идентификује са духовношћу, и то мистичком духовношћу одређених монашких кругова,[697] **Варлаам** са својим високим уважавањем „паганских мудраца"[698] и применом грчке философије на хришћанску теологију апсолутно припада широкој традицији грчке и византијске цркве (упореди поглавље Б, 1. и 2.). Колико год да је **Паламин** подругљиви надимак за **Варлаама**, „Λατινοέλλην",[699] знак демагошке вештине — овде није реч о супротстављању православља и латинства или хуманизма.[700] Нова је у сваком случају била једино ексклузивно-провокативна ригидност с којом је **Варлаам** довео у везу аристотеловску гносеологију са теолошким закључцима, и то позивајући се на само једног сведока: **Пс.-Дионисија. Палама** је исправно поступио што му је противставио широку разноврсност патристике. Овде није место да се преиспитује патристичко фундирање паламитске методологије, а пре свега његове догматске тезе о Божијој суштини и енергијама.[701] Па ипак, оштра конфронтација ова два експонента уз помоћ истих патристичких ауторитета без сумње је по први пут темељно пољуљала ва-

[696] Исто, 550, p. 14–19, и (особито оштро формулисано): 681, p. 10–17. Противнике је превасходно дражила смела тврдња паламиста да се традиција према богозрењу односи као закон према јеванђељу: Ἁγιορειτικός τόμος (PG 150, 1128A); упор. *Σύνοψις* **Монаха Нифона** (PG 154, 861C). — О напуштању ранијих позиција упор: Συγγρ. III (вид. нап. **370**), 265, p. 13–20.

[697] Ово ми, упркос бројним чињеничким концесијама, изгледа да је одлучујућа предрасуда у **Мејендорфовој** анализи; упор. „Spiritual trends in Byzantium..." (вид. нап. **26**), 63–69; исти, „Humanisme nominaliste" (вид. исту нап.), 910. — Позивање на тобожњи консензус православне популације не утемељује никакав противаргумент: пошто би пре педесет година резултовао сасвим другачије него данас, спонтано се намеће питање о његовој условљености образовањем и манипулацијом.

[698] Упор. горе нап. **242**!

[699] *Συγγρ.* I (вид. нап. **71**), 688, p. 25.

[700] Овако уопштено у старијој литератури: упор. нпр. **Παπαμιχαήλ**, *Ὁ ἅγιος Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς ἀρχιεπ. Θεσσαλονίκης*, Πετρόπολις-Ἀλεξάνδρεια, 1911, 100 (вероватно има полазиште у **Филот. Кокин**, *Antirrhet.* против **Никиф. Григ.** XII: PG 151, 1109C–1110B).

[701] И даље су темељна извођења која је начинио **Ива́нка** (вид. нап. **30**), 425–445 (Паламизам и отачка традиција). — Резиме новијих дискусија: **Halleux** (в. нап. **652**), 429–433. — Што се сагласности са Кападокијцима тиче (контроверза око **Евномија**), код њих је, наводно, паламитска доктрина присутна као учење о сазнању а не о бивствовању (ноетички, а не онтолошки): **J. Ph. Houdret**, „Palamas et les Cappadociens", *Истина* 19 (1974), 260–271.

лидност отачког аргумента, што ће пре свега **Григорије Акиндин** разрадити у својој критици **Паламе**.

Што се саме ствари тиче, изгледа ми да су **Варлаам** и **Палама**, нарочито у првој фази, држећи се сваки своје приче упорно остајали у неспоразуму. Ако **Варлаам** допушта Писмо и Оце као ἀρχαί, фундаменте сигурног познања, разуме се само за вернике, а **Палама** ће своје закључке извести из истих извора, опет у суштини само за ближње по вери, онда је спор око ознаке „apodeixis" више спор око речи. Следећа неискоришћена додирна тачка могла би се наћи у заједнички признатом доказу о Богу из каузалитета. Чак и у шкакљивим питањима просветљења било би наде за компромис да **Палама** према свој традицији, којој је лично на другом месту али у сличном контексту — несвесно? — обавезан,[702] није повукао тако оштар рез са историјским фактумом оваплоћења. Но, та сагласност била је спречена развојем догађаја: **Палама** је одбацивао дијалектику код других, а сам ју је даље користио како би на крају променом становишта избегао свакој дијалектичкој противкритици. Тако је овај спор држао у напетости не само XIV век већ је и у нашем поново са неслућеном жестином оживео историјско и теолошко истраживање.[703] Коначног разјашњења и даље нема.

У претходним излагањима већ је неколико пута помињан **Григорије Акиндин**, који се због пријатељских односа са **Варлаамом** и **Паламом** ангажовао око посредовања становишта у почетној фази спора. Иако га је доцније *Синодикон православља* заједно са **Варлаамом** анатемисао као главног **Паламиног** противника, у питању теолошких доказа ипак је пре био на страни **Паламе**, не развивши за то неку стварно самосталну аргументацију.[704] Но, након што се **Палама** у потпуности окренуо исихазму, **Акиндин** га је оптужио за западање у политеистички јелинизам.[705] Али његов трајни допринос дискусији у пала-

[702] Да је људима предхришћанских времена начелно оспорена благодат, **Палама** не би могао, као **Филон Александријски** и Кападокијци, да говори о богозрењу **Мојсија** (и анђела): упор. **G. Podskalsky**, „Gottesschau u. Inkarnation", *OCP* 35 (1969), 30–35.

[703] Упор. **Stiernon**, „Bulletin" (в. нап. **26**). Уз бугарски превод **Григорија Паламе**: **М. Г. Попруженко**, „Из истории религиознаго движения в Болгарии в XIV веке", *Slavia* 7 (1928/29), 536–548; **К. Иванова-Константинова**, „Някой моменти на българо-византийските литературни връзки през XIV в. (Исихасмът и неговото проникване в България)", *Старобългарска литература*, I, София 1971, 209–242 (и за **Нила Кавасилу**, **Давида Дисипата** итд.). О развоју у Русији: **B. Schultze**, „Die Bedeutung des Palamitismus in der russ. Theologie der Gegenwart", *Scholastik* 36 (1951), 390–412.

[704] Упор. два писма, **Палами** и **Варлааму** (из година 1335/36 и 1340/41): **R. J. Loenertz**, „Dix-huit lettres de Grégoire Acindyne analysées et datées", *OCP* 23 (1957), 119–121.

[705] Писмо упућено **Томи Магистру** (1344–46), у: **R. J. Loenertz**, „Gregorii Acindyni epistulae selectae IX", Ἐπ. Ἑτ. Βυζ. Σπ. 27 (1957), 96, p. 25–28; упор. PG 150, 856B–857A (**Јамби против Паламе**).

митском спору није у пољу полемике. Нажалост, сва главна дела сакупљена у Минхенском кодексу 223 (XV век) и даље жељно ишчекују објављивање.[706] Ја бих се ограничио на сажети приказ чланка **J. С. Надала**,[707] који у крајње јасној синтези подвлачи оно до чега је **Акиндину** у основи стало: то је критика **Паламине** патристичке херменеутике. **Акиндин** је у њој препознао један проблем који се накнадно испоставио, а манифестује се у томе што се критеријуми њене процене могу подједнако добро апплицирати на **Варлаама** и преостале учеснике контроверзе.

Палама и, касније, паламисти бранили су се од учесталог приговора да су „новатори" искључиво позивањем на патристичке ауторитете, при чему у *Тријадама* доминантног, али због новоплатоновских елемената амбивалентног **Пс.-Дионисија** у наредној фази у позадину потискују Кападокијци и остали ранохришћански Оци. Међутим, сам непосредан доживљај божанског, призван као последњи аргумент, ништа не помаже уколико гомилање цитата и њихова интерпретација губе на вредности јер су — што се може доказати — мисли Отаца скраћене или изврнуте. Баш ту тачку следи **Акиндин** у својим списима против **Паламе** постављајући најпре критеријуме за једну херменеутику Отаца Цркве. При том, из савесне оданости традицији одустаје од сваког властитог акцента у учењу, па га често паушално изречена оптужба „Λατινοέλλην" сигурно не може погодити. Уколико неки отачки аргумент показује солидну конструкцију, он сам по себи, без философске дораде, за њега има одлучујућу доказну снагу — као сведочанство непогрешивости Цркве.

Међу херменеутичким критеријумима на првом месту налази се језик теолога, који као човеково средство изражавања увек само непотпуно успева да прикаже божанско. Имати у виду његове ограничене могућности пре свега значи да се сваки пут има на уму књижевни жанр

[706] У вези са насловима његових дела упор. **Beck**, *Kirche u. theol. Lit.* (в. нап. **22**) 716f. Новија издања: **Κ. Γ. Πιτσάκης**, „Γρηγορίου Ἀκινδύνου ἀνεκδότη πραγματεία περὶ (Κωνσταντίνου) Ἁρμενοπούλου", Ἐπ. Κέντρ. Ἐρευν. Ἱστ. Ἑλλ. Δικαίου Ἀκαδ. Ἀθηνῶν 19 (1972) (1974), 111–216; **J. Филовски/М. Д. Петрушевски**, „Γρηγορίου τοῦ Ἀκινδύνου ‚Πραγματεία εἰς τὸ περὶ οὐσίας καὶ ἐνεργείας ζήτημα', βιβλ. Β', κεφφ. ζ'-κη' (sec. Cod. Marc. Ms. Gr. Z 155)", *Жива антика* 23 (1973), 317–365 (упућује на бројне цитате из **Аристотела**, **Августина**, **Боетија** и **Авицене**): упор. исто, 33–67 (коректуре уз **Мињов** текст: PG 151, 1192–1242). **J. С. Надал** је најавио скорашње издање (рукопис завршен!) *Antirrhetika* против **Паламе**: упор. следећу нап.

[707] „La critique par Akindynos" (в. нап. **42**). (Исцрпни наводи из *Antirrhetika* овде се више неће посебно означавати). Изврдавајућа полемика **G. Barrois**-а („Palamism revisited", *St. Vlad. Theol. Quat.* 19 (1975), 211–231), која помицањем тачке дискусије настоји да прикрије властиту слабост, индиректно потврђује **Надалове** закључке.

у ком аутор пише: тако нпр. догматска тачност није највиши циљ неког химничког или полемичког текста.[708]

Даље, треба уважити историјски контекст неког исказа. Посебни захтеви епохе могу водити појачаном наглашавању одређених аспеката догме на рачун других. Поступати другачије значило би унапред лишити неки памфлет његовог намераваног дејства. Велики део патристичке књижевности пак састоји се од антијеретичких списа који су настали у некој једнократној историјској ситуацији и при свој оштрини понекад пасторалној мудрости дају предност у односу на храброст усамљеног следбеника (нпр. у борби против пневматомаха).

За разумевање појединачне реченице треба узети у обзир не само одговарајуће поглавље, већ и свеукупни садржај у неком спису или код дотичног писца.

У случају да текст остаје нејасан зато што његов аутор није свестан имплицираних претпоставки, односно не наводи их изричито, треба уважити посебне регуле. Уколико је неки појам или исказ двосмислен, ослонац је по правилу унутрашња доследност доброг аутора, како би се њихов смисао расветлио из паралела; било би комично ако би интерпретатор из двосмислености себи аутоматски извео слободу и искључиву компетентност за интерпретацију. Чак и када се овај амбигвитет не може разрешити из целокупне концепције аутора, отвара се — под претпоставком подједнаке „инспирације" — као другостепена могућност да се за поређење узму остали значајни Оци те епохе. Контрадикторни искази често се могу редуковати на комплементарно-дијалектичке. Последња инстанца за рекурс код свих интерпретативних потешкоћа јесте *sensus ecclesiae*, који почива на апостолској и патристичкој традицији: пред њим мора узмаћи сваки појединачни одступајући исказ.

Можемо поћи од тога да би се **Палама** у погледу дотичног питања (теоријски) сагласио са свим овим критеријумима и правилима, иако се сам никада није помно бавио систематском херменеутиком. Што се пак праксе тиче, **Акиндин** га оптужује за све замисливе повреде „добрих обичаја": за погрешна разумевања, извртања смисла и — оно што му највише ставља на терет — свесно затајивање пасажа који говоре против његовог учења о енергијама. Тај најтежи приговор **Акиндин** документује избором **Паламиних** цитата из **Пс.-Дионисија** и **Максима Исповедника**; исто тако га оптужује за бескрупулозно коришћење хомонимних термина (код **Василија Великог**) у корист властите, из те-

[708] Упор. у вези са тим нове језичкофилоз. анализе код: **J. Macquarry**, *Gott-Rede. Eine Untersuchung d. Sprache u. Logik in der Theologie*, Würzburg 1974, 112–132 (Типови теолошког говора. За егземпларно тумачење: језик **Атанасија Александријског**).

међа различите концепције, односно, за изричито неуважавање „ометајућег контекста“ (код **Кирила Александријског**). Све у свему: **Палами** је свако средство згодно да спроведе своју *idée préconçue* о суштини и енергијама. — **Акиндин** је свакако само један глас у дисонантном хору контрахената; али поред начелног значаја његове херменеутичке теологије, и његови конкретни приговори, који одолевају данашњем преиспитивању, заслужују највећу пажњу.

Ако се **Акиндин** осећао везаним за **Варлаама** пријатељским односом а да при том није делио његову методску поставку, **Никифор Григора** се импулсивном Калабријцу супротставио превасходно као смотрени чувар једне многослојне хуманистичке традиције: платонизујући полихистор био је саблажњен тим, у његовим очима мономаним, веровањем у **Аристотела** које је јужноиталијанска „звезда“ испољила у једној јавној расправи на царском двору, нарочито у односу на противречну логику.[709] У виђењу паламиста **Григора** ипак фигурише као подједнако безвредан присталица паганске философије колико и **Варлаам**.[710] Заиста, у критици ове двојице философа упућеној паламизму показују се многе паралеле; њихове разлике мање су у образовном залеђу него у индивидуалном темпераменту. Три списа **Никифора Григоре** садрже методска разматрања: а) „платоновски“ дијалог *Флорентиос*;[711] б) три књиге *Antirrhetika* против **Паламе**;[712] в) тридесет седам

[709] О **Григорином** филоз. образовању упор: **Guilland** (в. нап. **331**), 55–90; 194–227. — О диспуту пред царем упор. **Никиф. Григ.**, *Hist. Byz.* XVIII, 7, 2 (Bonn II, 901, p. 2–16), дијалог *Florentios* (в. нап. **711**), као и *Hist. Byz.* XI, 10, 2 (Bonn I, 555, p. 20–556, p. 14).

[710] Упор. **Филот. Кокин**, *Antirrhet.* против **Ник. Григ.** VI (PG 151, 885D–886A). — Држање самог **Никиф. Григ.** разабире се из: *Hist. Byz.* XXXIII, 1, 1 (Bonn II, 1081, p. 18f.); XXXIII, 1, 3 (исто, 1083, p. 12–1086, p. 2); XXXIII, 1, 5 (исто, 1087, p. 5–14); XXXIII, 2, 1 (исто, 1094, p. 7–15).

[711] **Ed. A. Jahn**, „Gregorae Philosophi Dialogus (Φλωρέντιος ἢ περὶ σοφίας)“, *Arch. f. Philol. u. Pädag.* = *Neue Jahrb. f. Philol. u. Pädag.* 10, Suppl. (1844), 485–536; 11, Suppl. (1845), 387–392; допуна једног одломка који тамо недостаје: **Δ. Ι. Πολέμης**, „Ἡ πρὸς τὸν Βαρλαὰμ διένεξις τοῦ Γρηγορᾶ. Ἡ »ἀντιλογία«“, *Ἑλληνικά* 18 (1964), 44–72, нароч. 59. Упор. **P. L. M. Leone**, „Alcune osservazioni sul Florentios di Niceforo Gregora“, *Byzantino-Sicula* II. *Misc. di scritti in mem. di G. Rossi-Taibbi (= Quad. dell' Ist. Sicil. di Studi Biz. e Neoell.*, 8), Palermo 1975, 335–345; исти, „Appunti e note su alcuni opuscoli di Niceforo Gregora“, *Nicolaus* (Bari) III, 2 (1975), 319–342.

[712] *Antirrhetika* још увек нису објављена. Једно издање I књиге (са преводом) припремио је H. Beyer/Wien, II књиге M. Paparozzi/Roma. Привремено упор. кратке податке о садржају код **H. Beyer**, „Nikephoros Gregoras als Theologe u. sein erstes Auftreten gg. die Hesychasten“, *Jhb. Öst. Byz.* 20 (1971), 171–188, нароч. 178–180. Док је противспис **Филот. Кокина** (*Antirrhet.* XII) дат у врло мањкавом издању (PG 151, 773B–1138D; упор. доле нап. **736**), **Паламино** ће побијање (Пет беседа: Par. gr. Coisl. 100 [XV в.], ф. 232–287; упор. Meyendorff, *Introd.* [в. нап. **26**], 379–382) по својој прилици свој editio princeps наћи тек у предстојећим томовима целокупног издања. — Допуна: за **Ник. Григ.** упор. сада **H.-V. Beyer**, Nikephoros Gregoras, *Antirrhetika* I. Einleitg., Text u. Übers., Wien 1976 (= Wiener byzantinist. Stud., 12).

књига *Ромејске повести*.[713] Кратак одломак младићког дела *Флорентиос*, у ком **Григора** настоји да уздрма **Варлаамову** оптимистичку оцену силогизма, психолошки је снажно одређен традиционалним грчким осећањем супериорности у односу на „варваре“.[714] У дискусији о разликама између аподиктичког и дијалектичког силогизма и њиховим дометима, **Варлаам (=Ксенофан)** има у виду само подручје емпиријског бивствовања (физику), док **Григора (=Никагора)** укључује и натприродно (митове) и одатле **Аристотелу** замера противречне исказе о спознаји истине.[715] У питању је чисто теоријска дискусија, која у основи не дотиче питање философије у теологији.

Тај диспут ипак није био једина прилика у којој се **Варлаам** мерио са **Григором**. Желећи да поправи свој неуспех пред царем, радо је уграбио прилику, коју је **Григора** одбио, да уђе у теолошку контроверзу са латинским легатима; о томе је напред било довољно речи. Међутим, **Григора** је претходно (1333) своје одбијање образложио у једној занимљивој беседи упућеној земљацима.[716] Пре но што се Византинци упусте у спор са Латинима, требало би да се уједине око поступка и замисли циља. Иако нема трећег, независног судије над странкама, једино су Грци на темељу свог Вјерују — које обе стране (као најмањи заједнички именилац) акцептирају — привилеговани да суде и о Латинима. С обзиром на ове и друге претходне напомене почиње обрачун са аподиктичким и дијалектичким силогизмом. Неадекватност аподиктичког силогизма у теологији опет се испоставља чисто као последица неспособности људског духа да властитим средствима схвати божанско; **Григора** се овде позива на исте ауторитете, на **Платона** и **Григорија из Назијанза**, које у сличном контексту наводи и **Варлаам**.[717] Дијалектички силогизам је, напротив, неподесан јер због своје уобичајене двоструке функције — преокретања истине, откривања лажи — увек има призвук суспектног. Кад је обрачун са противником неизбежан, у битку треба увести

[713] Ново издање одговарајућих томова Бонског корпуса такође припрема **M. Paparozzi**.

[714] Упор. *Hyst. Byz.* VIII, 14, 8 (Bonn I, 383, p. 6–10). — **Григорин** став према **Варлааму** није био увек консеквентан: док у поменутом диспуту настоји да га раскринка као „Латина“ (*Hist. Byz.* XI, 10, 3 [Bonn I, 556, p. 17–21]; *Florentios* [ed. **Jahn** (в. нап. **711**), 492.494.497.512, као и фрагмент код **Полемиса** (в. нап. **711**), 59], у *Antirrhetika* осуђује то што **Палама** искориштава његово италијанско порекло за клеветање (**Beyer** [в. нап. **712**], 178).

[715] *Florentios* [ed. Jahn (в. нап. **711**), 510–514; о укупној оцени емпир. сазнања: исто, 531f.]. — И **Теодор Метохит**, учитељ **Никиф. Григоре**, наступа у дијалогу као „Метродор“.

[716] *Hist. Byz.* X, 8, 2 (Bonn I, 502, p. 10–520, p. 1). Ново критичко издање првобитно самосталног списа на проширеној рукописној основи: **M. Paparozzi**, „Un opusculo di Niceforo Gregoras sulle condizioni del dialogo teologico con i Latini“, *La chiesa greca in Italia dall'* VIII al XVI secolo, III, Падова 1973, 1331–1359 (= *Italia sacra*, 22).

[717] Исто, 508, p. 7–15, упор. **Палама**, *Писмо 1 Варлааму*, 35 (*Συγγρ.* I [в. нап. **71**], 246; *Писмо 2 Варлааму*, 23.25 (исто, 273; 275). — Упор. *Hist. Byz.* XXX, 15 (Bonn III, 278, p. 23–279, p. 4).

само једноставна и јасна, а не — као што то раде предводници јереси — нејасна и вишезначна места у Писму и код Отаца. Много је тога у *Светом писму* пак тешко разумљиво, те је чак и код великих Отаца Цркве водило различитим интерпретацијама. Зато су они опомињали да се сваки пут тачно води рачуна о смисаоној вези појединих речи, како о изворној тако и оној коју је потребно поново успоставити: и онда и сада, међутим, тај задатак поред духовне зрелости тражи и једно сигурно познавање философије. Само, у актуелном тренутку таква расправа није нужна; довољно је ослонити се на јеванђеље и Символ, и не реаговати на спор који се отворио. Ни Оци нису користили силогизме да би расветлили Божију природу или произлажења [Hervorgänger], већ да би зауставили уљезе у теологији, како показује пример **Григорија из Назијанза**. Неко ко не зна када и где треба да закључује, неће ваљано аргументисати ни у дотичном случају. Оци би чак сигурно ћутке подносили нападе да колебљиви и неодлучни народ није био толико подложан сектама. Та претпоставка данас више не постоји; народ је утврђен у вери: зашто, дакле, ту одавно осигурану мисаону ризницу поново помутити расправама? Ако су већ стари Грци беспоговорно прихватали учење великих философа као необориве догме — зашто би хришћани дозволили да их радозналаци и смутљивци доводе у конфузију? Овај се аргумент износи у два наврата против Латина, који својим банаузијским силогизмима проваљују у забран истине попут разбојника. — **Григора** затим још једном поставља поједина херменеутичка правила која ће касније поновити у *Antirrhetika*.[718] Овде је такође важно указивање на књижевне жанрове догматског трактата, енкомиона, полемике, које треба разликовати. Тако се нпр. две последње форме изражавања не смеју помешати са неким законским текстом. Сигурно тле обезбеђују само догматски искази.

Очите су додирне тачке са **Варлаамовим** ветом на сваку употребу силогизама у теологији, иако се **Григора** више ослања на **Платона** него на **Аристотела**; с друге стране, нису му страна ни **Акиндинова** размишљања о патристичкој хеременеутици.[719] Насупрот **Палами**, **Григора** непрестано наглашава нужно и већ код Отаца теоријски и практично присутно укључивање грчке философије у хришћанску теологију.[720]

[718] Упор. исто, 516, p. 14–517, p. 9 са Beyer (в. нап. **712**), 180 (*Antirrhet.* III).

[719] Упор. у вези са тим још: *Hist. Byz.* XXX, 33 (Bonn III, 293, p. 2–6); XXXI, 29 (исто, 367, p. 7–9); XXXIII, 14–15 (исто, 410, p. 9–411, p. 13).

[720] *Hist. Byz.* XXIII, 1, 1 (Bonn II, 1081, p. 18f.); XXIII, 1, 3 (исто, 1083, p. 12–1086, p. 2: између осталог, упућивање на **Ps.-Dionys.**, *Ep.* IX [PG 3, 1105D]); XXIII, 1, 5–2, 4 (исто, 1087, p. 5–1098, p. 3).

Разлог за **Паламину** погрешну интерпретацију новоплатоновских ауторитета **Григора** види не у принуди околности, већ у његовом недовољном философском образовању.[721] Размењују се узајамне оптужбе за евномијство и атеизам. У проблему богозрења **Григора** се показује још неумољивијим од **Варлаама** кад лапидарно тврди: Бог апсолутно не може бити виђен; оно што је изнад разума и чулног опажања може се докучити само полазећи од сазнатљивих предмета, и то склапањем различитих представа, добијених из тог предметног сазнања, у једну појмовну слику истине. Када се у *Светом писму* говори о мотрењу, валља то разумети само συμβολικῶς и τυπικῶς; тамо где је реч о гледању Бога (као нпр. у Јеванђељу по Јовану) у питању може бити једино мисаоно дохватање, а не чулно посматрање.[722]

Antirrhetika не садрже никаве нове аргументе у односу на историјске књиге: као сведоке у доказу против **Паламе Григора** и тамо, поред **Плотина и Прокла**, наводи овећу групу Отаца Цркве, а нарочито **Пс.-Дионисија Ареопагита**.[723]

Уплетен у академску чарку са **Никифором Григором**,[724] учени **Нил Кавасила** био је спочетка на **Варлаамовој** страни против **Паламе**; но, тај учитељ **Димитрија Кидона** променио је странку вероватно подстакнут променом у игри политичких снага, и развио се у тврдокорног поборника паламитске и антисхоластичке теологије.[725] Пошто ова представља обрачун са **Димитријем Кидоном** и његовим испрва хваљеним преводом **Томе**, овде ћемо је прескочити и упутити на наредно поглавље. **Нилов** једини објављени спис о паламитском питању[726] окреће се против **Акиндинове** „јереси“; у првом поглављу **Кавасила** као „κανὼν θεολογικός“ Отаца Цркве означава то да се ὁμώνυμοι φωναί у теологији смеју употребљавати само уз неопходне дистинкције: „Ὀνομάτων γὰρ ὁμωνυμίας καὶ ῥημάτων σημασίας καὶ λέξεων ἰδιότητας διαστελεῖτε, δι᾽ ὧν καταλαμβάνεται ἡ ἀλήθεια.“[727]

[721] *Hist. Byz.* XXIII, 1, 1–2 (Bonn II, 1080, p. 5–1081, p. 12); XXIII, 2, 5–10 (исто, 1100, p. 10–1107, p. 20); XXIV, 1, 6 (исто, 1128, p. 17–1129, p. 13).

[722] Hist. Byz. XXXIII, 58–59 (Bonn III, 434, p. 12–435, p. 17); XXXIV, 8 (исто, 443, p. 14–18).

[723] **Beyer** (в. нап. **712**), 172.174. — Упор. горе нап. **333**! — Илустративна слика о карактеру силогизама које је **Григора** користио против **Паламе** (и обратно) добија се извештаја који је дао **Γεώργιος Φακράσης**: *OCP* 16 (1950), 328–356.

[724] Упор. горе нап. **333**! — О једном даљем Ἀντίγραμμα против Григоре по налогу синода: упор. следећу нап., 248.

[725] Попис свих дела: Candal, „Opus ineditum“ (в. нап. **24**), 247–250.

[726] Ed. E. Candal, „La *Regla teológica* di Nilo Cabásilas“, *OCP* 23 (1957), 237–266. Тај спис је побијао **Јов. Кипарисиот** (у V књизи Παλαμιτικαὶ παραβάσεις).

[727] Исто, 240, r. 10–12. — Ово место се не може пронаћи у патристичкој литератури. Апологет **Атинагора** је, штавише, управо ове „логицизме“ прогласио оним што

У наставку дискусије нити су паламисти нити антипаламисти изнашли нека одлучујуће нова становишта за методологију — маневарски простор био је једноставно исцрпљен — због чега ова стручна дискусија и није могла да се оконча. **Теодор Дексије**, присан пријатељ **Никифора Григоре**, својој личној агностички настројеној сумњи у виђење таворске светлости није дао никакву методску подлогу.[728] У консеквентности своје аргументације **Исак Аргир** се може поредити са **Варлаамом**, али се у њеном оправдавању позива једино на укључење философског образовања у теологију Отаца Цркве. Тако, на пример, да би се одредио однос суштине и енергија у Богу, мора најпре бити разјашњена релација идентитета и различитости. Тиме **Аргир** активира категорије које је **Јован Дамаскин** поставио свесно се ослањајући на профану философију,[729] како би на том путу „τεχνολογεῖν“[730] решио актуелне проблеме. Он не жели да уважи указивање својих противника на изопштење λογικοὶ περίοδοι καὶ ἀποδείξεις у контроверзи око **Евномија**.[731] Штавише, управо је **Василију Великом** ово погрешно учење, наводно, дало повода да својом продубљеном теолошком семасиологијом разреши набацаност и испреметаност Божијих епитета.[732] Иако, дакле, **Исак Аргир** себе такође види само као верног интерпретатора Отаца,[733] он ипак — као редак изузетак — има толико логичког и философског образовања да у обиљу наведених имена и цитата одвоји жито од кукоља. Та способност чини да пријатно одудара од речите, али у крајњој линији бесадржајне полемике једног **Филотеја Кокина** или **Јована VI Кантакузина.**

Патријарх *Филотеј Кокин* се о теолошкој методи изјашњава у само два од својих бројних дела, при чему негативне оцене противника далеко наткриљују позитивне поставке везане за једну нерефлектовану традицију. У томосу против **Прохора Кидона** (1368), чији је даљи опстанак у црквеној заједници условио захтевом да анатемише со-

паганина разликује од хришћанина: Suppl. 11 (ed. E. Schwartz, Leipzig 1891, 12, p. 12–24 [= *TU* 4, 2]).

[728] Упор. Jugie, *Theol. Dogm.* II (в. нап. **17**), 156f.

[729] E. Candal, „Un escrito trinitario de Isaac Argiro en la contienda palamitica del siglo XIV“, *OCP* 22 (1956), 108, p. 25–110, p. 16 (о цитатима **Дамаскина** упор. *Dial.*, Prooimion, cap. 1 и 21 (38) [ed. Kotter (в. нап.63), 52, p. 43–45; p. 52–57; 105, p. 29–33]; **Јован Дамаскин** је ангажован и код поделе дистинкција на *realis* (πράγματι) и *rationis* (λόγῳ καὶ ἐπινοίᾳ): Candal, исто, 118, p. 18–21).

[730] Исто, 110, p. 19; 114, p. 14; 118, p. 12.

[731] Исто, 126, p. 1–9.

[732] Исто, 114, p. 10–118, p. 10 (тај пасус садржи и лаку алузију на паламитски ауторитет, **Псеудо-Дионисија**, и његово неуређено гомилање божијих имена).

[733] Исто, 136, p. 15–22.

пствене књиге, **Филотеј** нема шта осим реторичког ресантимана према аристотеловској логици да супротстави скраћено изложеној **Прохоровој** апологији,[734] у којој оптужени образлаже нужност расветљавања сваке истине, па тиме и откривења помоћу ума, то јест силогизама.[735]

Исти стил карактерише и главно дело, петнаест Ἀντιῤῥητικοί против **Никифора Григоре**, чије је мањкаво издање **Г. Нигл** кориговао и допунио у једној дисертацији која, нажалост, није добила наставак.[736] За **Филотеја**, **Григора** отеловљује безвредну аристотеловску дијалектику, која искривљује мисли Отаца Цркве,[737] док истинска теологија напредује само πατρικῶς καὶ γραφικῶς.[738] Ту овај отворени **Паламин** заштитник себе аутоматски види као наследника **Василија** из времена борбе против младоаријанаца.[739] Прво куди тобожњу **Григорину** критику силогизама Отаца Цркве и изјављује да у теологији треба акцептирати само такве доказе у којима су премисе и конклузије преузете од Отаца,[740] а онда се опет понаша као експерт за аристотеловску логику и критикује „такозване“ хипотетичке силогизме свог противника.[741] Да му ипак недостаје философска стручност приметно је већ по томе што чињенице из физикалног света преноси на Бога без уважавања нужно диференцирајуће аналогије.[742]

Ствари не стоје много боље ни код наручиоца ових полемичких списа, **Јована VI Кантакузина. Варлаама** прекорева што уско везује ἔξω σοφία и ἕνωσις θεῷ,[743] али, с друге стране, не преза да преузме разлоге које овај наводи за одбацивање аподиктичког и дијалектичког

[734] PG 151, 701 A–D; упор. Cod. Vat. gr. 609 (XIV в.), f.143v, одн. Vat. gr. 674 (a. 1370), f.26v–28r: Vat. gr. 609, тешко читљив и често исправљан, садржи незнатне варијанте у односу на Vat. gr. 674 (Vat. gr. 609, inc. Ἀπολογετέον δὲ πρὸς τοὺς ἐγκαλοῦντας; des. προαιρούμενος ἔχειν. — Vat. gr. 674, inc. Πρὸς δὲ τοὺς κατηγορήσαντάς μου; des. παρὰ τῇ ἀληθείᾳ διαιτητῇ).

[735] PG 151, 699BC; 713B (**Прохор** означава силогизме наводно као „φῶς“): упор. даље под нап. **842**!

[736] **G. Niggl**, *Prolegomena zu den Werken des Patr. Philotheos v. K/opel* (1353/54 u. 1364–76), München 1955 (mns.), 10–28, 123–134 (изд. одломака који недостају). — Упор. Beck, *Kirche u. theol. Lit.* (в. нап. **22**), 724f.

[737] *Antirrhet.* I (PG 151, 775D); III (исто, 808B, 810AC); VIII (исто, 974A) итд.

[738] *Antirrhet.* I (исто, 782D); VIII (исто, 965B); XI (исто, 1086C).

[739] *Antirrhet.* II (исто, 796B); III (исто, 810B).

[740] *Antirrhet.* VI (исто, 888C–889A). Позивање на Шести васељенски сабор за категор. разлучивање јеванђеља и аристотел. философије (Христос–Велијар) не може се посведочити ниједним документом.

[741] Исто, 890AB, упор. XI (1065BC).

[742] *Antirrhet.* VIII (исто, 954CD).

[743] *Procemium* за списе против **Варлаама** и **Акиндина**: PG 151, 695AB.

силогизма у теологији.[744] Ово последње дешава се у *Antirrhetika* против **Прохора Кидона**, где се пак одговарајући одломак уводи његовом апологетском беседом (PG 151, 701A–D).[745] **Кантакузин** на то узвраћа да је смешно транспоновати принципе теологије на једно неодговарајуће поље, као што се ни у политици не оперише принципима геометрије или у ратној вештини принципима астрономије; грчка мудрост није ни од какве користи за јеванђеље већ и самим тим што њени великани противрече једни другима.[746] Патријарси и пророци Старог завета могли су без силогизама,[747] исто тако и Оци Цркве; напослетку, грађење силогизама уопште не припада људској природи на исти начин као једење и пијење: ἐκτὸς σοφία већ по свом имену никада не би могла да постане ἔνδον τῆς τῶν θεολόγων διδασκαλίας, него овој треба да је служавка.[748] Световна наука и силогизам допуштени су само за одбрану од јеретика; посматрани по себи, односно у функцији спознаје божанског и живота након смрти, немају никакве вредности.[749] Ако и после свега овога **Прохор** не прихвати пораз, може узети у руке књиге **Томе Аквинског**, коме вероватно тешко да сме противречити; у *Summa contra Gentiles* (I, 9) експлицитно се констатује двострука истина у подручју божанског, од којих је једна доступна истражујућем разуму, док га друга превазилази. У потоњем случају преостаје само да се помоћу Писма развеју противникове предрасуде према истини, а верници оснаже разлозима на бази конвенијенције.[750] Као што се види, **Кантакузин** опортунистички камчи сваку могућу помоћ како би постигао свој циљ; о некој самосталној, методски утемељеној позицији не може бити ни говора.

744 *Antirrhet.* против **Прохора Кидона**: Cod. Par. Gr. 1240, п. 35–37. — Аподиктички силогизам је у теологији искључен услед нужног везивања с аксиомама (φύσει πρότερα) и појмовима (κοιναὶ ἔννοιαι) из подручја творевине; дијалектички пак због везивања за ἔνδοξα. Као хришћани гајимо просту, недоказиву веру, што се се поткрепљује упућивањем на **Максима Исповедника** и **Пс.-Дионисија**. Силогизмима је место само у чулном свету.

745 Cod. Par. Gr. 1247 (XIV/XV в.), f.87r–148r; одељак о силогизмима: исто, f.89v–99r. Неки пасажи који су најпре недостајали касније су на маргини делом попуњени, док су у паралелним рукописима написани већ у текућем тексту: Cod. Par. Gr. 1240 (a. 1544), п. 29ff.; *Par. Gr.* 1241 (a. 1369), ff.26r фф.

746 Par. Gr. 1247, f.91r, одн. 1240, п. 30–32.

747 На ту мисао наилазимо још код **Јустина**, *Dial. c. Tryph.* 7 (ed. van Winden [в. нап. **55**], 14) ⟨**Јустин Философ**, „Разговор св. Јустина са Трифоном Јудејцем", у: *Сабрана дела*, т. I, прев. с руског М. Мијатов, Србиње-Београд-Ваљево: Хришћанска мисао 2002, 85⟩.

748 Par. Gr. 1247, f.92v–94v, одн. 1240, п. 33–35, 43f.

749 Par. Gr. 1247, f.95r-в.

750 Par. Gr. 1240, п. 41f. (**Кантакузин** се овде служио преводом **Димитрија Кидона**).

Читав спектар до сада поменутих особа, мишљења и полемика сабран је са доста ироније у „Διάλογος περί θεολογίας δογματικῆς" **Филотеја Селимвријског**.[751] Тај дугачки диспут дели се у две велике секвенце: једно квази-понављање дебате из *Флоренйиоса* између **Никифора Григоре** и **Варлаама**, и једно разматрање паламитске теологије.[752] Са методског аспекта ниједан део не саопштава ништа ново, осим да се духовна физиогномија главних учесника у међувремену веома удаљила од својих извора и за будуће нараштаје фиксирала на том стереотипном стадијуму. Већ **Григора** сматра **Варлаама** човеком који се теологијом бави „неопраних руку" и убраја га у Латине не само по пореклу већ и по вери.[753] Отуда не чуди што је сам **Варлаам** изгледа потпуно заборавио своју апофатичку поставку када на почетку разговора позива **Паламу** да у теологију ипак уведе дијалектичке и аподиктичке силогизме у **Аристотеловом** смислу. Изврћући његову аутентичну позицију, **Палама** наравно одбија обе методе као илегалан подухват.[754] **Варлаам** истрајава на својим изразима поштовања за *йерийайос* и *сйоу*, док **Палама** инсистира на Оцима као јединој πανόπλια за образовање ἀναμφίλεκτοι ἀποδείξεις. Затим Калабријац препоручује ἔξω φιλοσοφία као божанску светлост и γνῶσις τῶν ὄντων у смислу **Платона и Аристотела**. Ту **Палама** најзад добија шлагворт како би коначно побио **Варлаама** и начео своју омиљену тему: нетварну таворску светлост; „философима" су препуштени још само неки безнадежни покушаји да умишљеним упућивањима на ἔξωθεν σοφία и сопствену научност приказују оно пролазно те светлости.[755] Чак и ако се узме у обзир ироничност дотичног дијалога, чини нам се да је овде ипак ухватила корена већ једна опасна, ни у ком случају на **Филотеја** ограничена надриисторија.

Можда једини од свих страна збиља независан дух те епохе јесте **Јован Кипарисиот**.[756] Може бити да је ова карактеристика такође крива

751 Cod. Patm. Gr. 366 (XIV в.), f.369r–411r.

752 Исто, 369r–381r, одн. 381r–411r.

753 θεολογεῖν ἀνίπτοις χερσίν: исто 374v; σύ, βαρλαάμ, ὑπερόφρυς ὢν καὶ ὑπερόπτης ὡς τὴν τοῦ γένους σειρὰν ἐκ τῆς τῶν λατίνων φύσεως ἕλκων, καὶ τῷ σφῶν αὐτῶν λατινικῷ προσκείμενος δόγματι: исто, 375v; упор. 403v–404r.

754 βαρλαάμ· οὐκοῦν οἶσθα, ὦ σοφώτατε παλαμᾶ, ὡς ἡ παρὰ ἀριστοτέλους φανθεῖσα διαλεκτική τε καὶ ἀποδεικτικὴ ἐν τῷ ὀργάνου μέρει οἰκείως ἔχουσι πρὸς θεολογίαν; παλαμᾶς· ἥκιστά γε προσήκει, σοφώτατε βαρλαάμ, δι' ἀποδεικτικῶν τε καὶ διαλεκτικῶν καὶ προβλημάτων καὶ συμπερασμάτων ἐπιχειρεῖν εἰς τὰς θεολογικὰς φωνάς. Ταῦτα γὰρ νόθα καὶ παρέγγραπτά εἶσιν ἐγκαλλωπίσματα καὶ διανοίας χαμερποῦς καὶ σφαλερᾶς: исто, 381r.

755 Исто, 382r–384v.

756 О етимологији његовог имена упор. **A. K. Eszer**, *Das abenteuerliche Leben des Joh. Laskaris Kalopheros*, Wiesbaden 1969, 66, нап. **276** (= Schriften z. Geistesgesch. d. östl. Europa, 3).

за то што његови списи тек уз много оклевања налазе своје издаваче.[757] Отуда је процену данас могуће предузети само уз одговарајући опрез. **Кипарисиот** је изванредан познавалац **Аристотелове** и **Плотинове** философије, што долази до израза како у његових девет химни тако и у побијању **Паламе**.[758] Надовезујући се на **Пс.-Дионисија Ареопагита** и **Максима Исповедника** (односно, **Јована Скитопољског**),[759] он уједно настоји да скицира једну систематску теологију која учење о Богу треба да развије на симболички и аподиктички начин, а овај последњи опет на одговарајући апофатички и катафатички начин: та намера јасно је изражена у предговору за Ἔκθεσις.[760] Теологија као најузвишенији део философије јесте, према томе, говор о Богу, коме веродостојност припада по себи. Она је утемељена у *Новом завету*, Оцима Цркве и седам (првих) васељенских сабора, који свеукупно узев не смеју бити ни допуњавани ни скраћивани. По својој суштинској структури рашчлањава се на три темељне истине: а) Бог је један б) … у три Лица: в) кроз њега је све створено.

Кипарисиот дели пак свој трактат тако да је једна декада, тј. отприлике пет процената целокупног волумена, посвећена симболичкој теологији, а девет декада, напротив, аподиктичкој, заједно са њеним потподелама. Тиме једнозначније од **Пс.-Дионисија** поставља два тежишта: а) теологија је — сходно византијској традицији — ограничена на Тројицу и стварање, и апстрахује од сотириологије; б) различитим, испрва једнаковредним путевима теологије доминира аподиктички правац, разуме се, у свом апофатичком изразу.

Другачије него код главнине византијских теолога, тај велики програм није само најављен већ и — бар у скици — изведен. Мада се број посвуда разасутих цитата из Отаца пење на стотине, стотина опет добро пропорционисаних поглавља одржава свој јасан и истрајан стил — свака декада завршава се концизним резимеом — и никада не бу-

[757] Упор. дисертацију (потврда рукописног традирања) и издање **В. Λ. Δεντάκης** (в. нап. **31**); даље: **E. Candal**, „Juan Ciparisiota y el problema trinitario palamitico“, *OCP* 25 (1959), 127–164. — О пет књига Παλαμιτικαὶ παραβάσεις (Књига I, 1.4: PG 152, 663–738) треба упор. Cod. Par. Gr. 1246 (XV в.), ф. 1–388; о главном делу Τῶν θεολογικῶν ῥήσεων στοιχειώδης ἔκθεσις (само лат.: PG 152, 741–992): *Vat. Ottob. gr.* 99 (XVII в.) ff. 111–260.

[758] **В. Λ. Δεντάκης**, *Οἱ εἰς τὸν Ἰωάννην Κυπαρισσιώτην ἀποδιδόμενοι ἐννέα ὕμνοι* (в. нап. **31**), 50*–54*; исти, *Ἰωάννης Κυπαρισσιώτης, ὁ σοφὸς καὶ φιλόσοφος* (в. исто), 16. — Иако Ј. **Кипарисиот** до у танчине користи **Аристотелове** *Кашеīорије, Физику* и *Мешафизику*, конструкција његових дела остаје потпуно самостална.

[759] Упор. **H. U. v. Balthasar**, „Das Scholienwerk des Joh. v. Skythopolis“, *Scholastik* 15 (1940), 22, нап. 14.

[760] PG 152, 741A–746B. — У *Декади* I, 1 цитира се затим као образложење Пс.-Дион., *Ep.* IX, 1 (PG 3, 1105D).

ди утисак површне компилације. **Кипарисиот** је од западне схоластике подједнако удаљен колико и од **Варлаама** и **Паламе**: слично случају аскетско-мистичких списа **Николе Кавасиле**, могло би се поверовати да околних друштвених струјања није ни било, те сматрати га за закаснелог класика патристике.

Визије, укључујући теофанију на Тавору, **Кипарисиот** придружује симболичкој теологији, наглашавајући уједно да се ту никада не може говорити о директном гледању Бога, већ само о једном његовом дејству кроз анђеле.[761] Уосталом, мотрење слика и знакова твори само предступањ истинског богопознања, које би се морало састојати у негацији виђења и знања, јер човек као телесно биће чак ни у посматрању Бога не може са себе свући материјалну условљеност.[762] Мада **Кипарисиот** експлицитно афирмише спознају Бога из створеног на основу троврсног каузалитета (*exemplaris, finalis, efficiens*),[763] ипак је главни акценат његове аподиктичке теологије на *via negativa*.[764]

Овим се садржај прве две декаде може разумети већ као јасна алтернатива паламитској теологији. Тај утисак се још више појачава када се у преосталим поглављима истражују еманација и партиципација творевине, којима насупрот стоје бесконачност и једноставност Бога. На космос усмерена Божја ἐνέργεια, основа нашег сазнања, недвосмислено упућује на подручје створеног пошто представља кретање у којем пасивност надмашује активни елемент.[765] Отуда се Божија имена за нас не изводе из његове супстанције, већ из његових видљивих дејстава у космосу.[766] Па ипак му се у строгом смислу κατ᾽ἐξοχήν могу доделити.[767]

Ово овлаш бачено светло нипошто неће исцрпсти тај садржајем богат трактат. Ако ћемо с методског становишта доносити целовит суд о његовој аподиктичкој теологији, треба најпре признати да **Кипарисиот**, поред *Свеīоī йисма* и Отаца, допушта и уплив умствених аргумената, али да онда нигде систематски не промишља ни питање па-

[761] *Декада* I, 7–8 (PG 152, 755B–757A). — У шестој *Декади*, посвећеној у целини феномену „светлости“, још једном је појашњено да је код таворске светлости у питању могао бити само символ наступајуће славе, који се могао видети телесним оком: *Декада* VI, 5 (исто, 848C–851D).

[762] *Декада* II, 4 (исто, 764A–765B); II, 10 (исто, 774B–778B); упор. нпр. *Декаду* VIII, 2–3.6.10 (исто, 888C–899A; 907B–910C; 919B–922C).

[763] *Декада* II, 7–8 (исто, 769B–772C).

[764] *Декада* II, 3–6 (исто, 762A–769B); II, 9–10 (исто, 772C–776C) (у последњем одељку се о мистичкој теологији говори као о врхунцу богоспознаје).

[765] *Декада* III, 4 (исто, 784B–785A); III, 9 (исто, 781A–790B).

[766] *Декада* IV, 3–4 (исто, 793C–794D); упор. V, 2 (исто, 810CD).

[767] *Декада* V, 5 (исто, 820C–824B).

тристичке херменеутике нити однос ума и вере. Међутим, одлучујућим недостатком чини нам се то што аподиктичка теологија — као и символичка — остаје упућена на типове и слике, а потпуно заобилази питање могућности апстрахованих универзалних појмова. Једно је само сигурно: пошто Бог бескрајно надвисује све појмове,[768] говор о њему, упркос најјачем настојању, мора у крајњој линији завршити у једном „фундираном агностицизму“.

Да је **Кипарисиот**, с друге стране, не само савладао аристотеловску логику већ је одобрава и у теологији, бар за укидање неприхватљивих сентенција, показује се у кратком памфлету против паламиста, чијих се седам силогизама о Тројици разлажу према правилима дијалектике.[769] Експлицитно позивање на аналогни поступак Отаца против аријанаца и систематско утемељење властитих корака[770] сугеришу закључак да **Кипарисиот** ипак своју теолошку концепцију није видео остварену искључиво у апофатичкој тенденцији Ἔκθεσις. То не би требало да је необично ни самим тим што се једноставни хипотетички силогизми као нормално средство доказивања у теолошким расправама могу срести код читавог низа његових савременика.[771]

За крај, нека буде поменута реплика **Димитрија Кидона** против паламиста,[772] која је по форми и садржају у тесном додиру са последњим поменутим **Кипарисиотовим** списом (није случајно што су оба сачувана у истом рукопису, у Vat. gr. 1102). **Кидон** је ту претресао паламитски софизам (σόφισμα, односно, γρῖφος) дистинкције и синтезе суштине и енергија у Богу у погледу његових слабих места, показујући неодрживе консеквенце ове хипотезе за тринитарну теологију. Аргументација са појединим референцама из **Аристотела** и патристике чисто је рационална; па ипак, овде нису значајни њени детаљи, него поједине смернице на које **Кидон** више пута подсећа. Не приличи да се силогизам

[768] *Декада* x, 9–10 (исто, 985в–990а).

[769] Упор. **Candal** (в. нап. **757**), 128–150.

[770] Исто, 143, p. 24f.; 133, p. 3–143, p.3.

[771] Упор. нпр. ὑποθετικοὶ συλλογισμοὶ Νικεφόρου φιλοσόφου μοναχοῦ, у: Cod. Mosqu. Syn. 250 (xvii в.), f.260v–261v; даље: Νεοφύτου προδρομηνοῦ μοναχοῦ κεφαλαιώδης ἀπόδειξεις πρός τινα ἑλληνόφρονα, ὅτι ἓν καὶ τρία ἐστὶν ὁ κυρίως καὶ ἀληθῶς καὶ φύσει μόνος θεὸς τῶν χριστιανῶν, καὶ ὅτι μέχρι τούτου ἔδει κινηθῆναι τὸ θεῖον ἀπὸ τῆς μονάδος, καὶ μήτε πλέον εἶναι μήτε ἔλλατον· ὡς τὸ μὲν ἓν τὸ θεῖον φρονεῖν, ἰουδαϊκὴ πενιὰ καὶ ἄνοια· τὸ δὲ πολλά, ἑλληνικὴ βακχεία· ἀπό τε παραστάσεων κοινῶν ἐννοιῶν καὶ φυσικῶν παραδειγμάτως καὶ γεωμετρικῶν καὶ μουσικῶν καὶ ἀριθμητικῶν ἀναγκῶν, καὶ ἀπ᾿ αὐτῶν τῶν χρησμῶν τοῦ ἀπόλλωνος, у: Cod. Athous 3728 (Dionys. 194) (a. 1363), f.242v–245v; Καλλίστου Καταφρυγιώτου συλλογιστικὰ καὶ ὑψηλότατα κεφάλαια, у: PG 147, 836ab; 840c; 845c–848a; 880a.

[772] **E. Candal**, „Demetrio Cidonio y el problema trinitario palamitico“, *OCP* 28 (1962), 75–120 (Ед: 76–110).

са добро заснованим премисама потпуно одбаци само зато што се у његовој конклузији појављује моменат који у први мах није евидентан у неком појединачном случају; напротив, уз очување оног што се испоставило као ваљано, треба тражити путеве којима би и тај наизглед опречни парадокс могао бити уклопљен у универзално важећи принцип. Наместо тога, **Палама** и његове присталице изврдавају тако што се бројним дистинкцијама и непрозирним образложењима уплићу у нове озбиљне противречности.[773] Уместо што се експериментише са новим и заметним путевима, код нерешених или новонасталих проблема треба следити најважнији хеуристички лајтмотив: по могућству бешавно усклађивање са *consesusom universalis*.[774] Већ овде се открива школовање на **Томи Аквинском**, а да се његово име нити дело не помињу: но, о томе треба да буде речи у наредном поглављу.

Осврнемо ли се још једном на ову епоху хуманизма и паламизма, мораћемо установити да је дискусија између **Варлаама** и **Паламе**, започета с много полета, прерано прекинута, односно преведена у клише. Разговор је изгубио свој идентитет у моменту кад је **Палама** умакао у исихастичку кулу од слоноваче, а **Варлаама** анонимно компиловали противници. Тиме су се стране преокренуле,[775] а дискусија услед тога постала или беспредметна или сувише површна. Тек су са преводима из латинске схоластике опет постављени нови фундаменти. Ту хуманисти — који, без властитог концепта, вероватно нису на дужи рок могли да одрже своју умеравајућу улогу међу странкама у исихастичком спору — захваљујући филолошком утирању путева опет задобијају нови углед. Велика већина паламиста, напротив, зазирала је од напора неке даље стварне расправе: где борба није потпуно избегнута, било је то само ударање старим копљима у колеса нових ветрењача.[776] Па ипак је та поново распламсана дискусија о методи, по многоме налик претходнима, а пре свега по дезавуишућим прилозима, пружила Византији последњу шансу да у часно и стално прихватаном дијалогу са Западом дође до продубљене свести о властитој традицији.

Екскурс: Преводи теолошке литературе са Запада

Жестока дебата о теолошкој методици, коју су у Византији изазвали преводи из западне схоластике — на првом месту делā **Аквинског** —

[773] Исто, 82, p. 6–83, p. 18; 110, p. 1–11; упор. 90, p. 7–92, p. 5.

[774] καθόλου λόγοι: исто, 83, 1; κοινὴ ἔννοια: 90, 7; τὰ κοινῶς λεγόμενα ἀξιώματα, 110, 9.

[775] Првобитно делом редуковани, делом сузбијени **Аристотел**, сад видно неутрализован, постаје штит за одбрану од схоластике.

[776] Конкретни пример таквог духовног става: **Сим. Солунски**, *Дијалоī ӣроӣив свих јереси* 29 (PG 155, 140bc).